OTTO HÖFLER

Kultische Geheimbünde der Germanen

I. BAND

VERLAG MORITZ DIESTERWEG FRANKFURT-M.

Kultische Geheimbünde der Germanen

Von

Otto Höfler

Privatdozent an der Universität Wien
Lektor an der Universität Uppsala

I. Band

1934

Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main

Bestell-Nr. 8156



Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co., Altenburg, Thür.

RUDOLF MUCH

in Dankbarkeit zu eigen

Vorwort

Diese Arbeit handelt von Gegenständen, die weit auseinander zu liegen scheinen: von den germanischen Totenmythen und von Kulten ekstatischer Ergriffenheit, von kriegerisch-politischen Verbänden, die in uralten Zeiten wurzeln, aber bis in späte Epochen lebendig bleiben, von der religiösen, sozialen und geschichtlichen Bedeutung dieser Bünde und von der Entstehung des deutschen volkhaften Dramas. — Eine solche Zusammenstellung wird vielleicht Verwunderung erwecken.

Die vorliegende Untersuchung strebt ein Gebiet zu umschreiben und zu durchforschen, in dem scheinbar so verschiedenartige historische Gebilde ihren gemeinsamen Ursprung haben — eine Lebensform, bei der kultische und Gemeinschaftskräfte in unauflösbarer Einheit zusammenwirken.

Seit H. Schurtz' berühmtem Buch „Altersklassen und Männerbünde“ (1902), dem sein Verfasser den stolzen Untertitel gab: „Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft“, ist die Erörterung bündischer Gliederungen im soziologischen wie im kulturgeschichtlichen Schrifttum immer lebendiger geworden. Vor allem hat die Überzeugung stetig an Raum gewonnen, daß neben der Sippe als zweiter sozialer Grundtypus die Vereinigung der wehrhaften Männer stehe, und daß hier der Ursprung der eigentlich staatlichen Kräfte und Gemeinschaftsformen zu suchen sei.

Erst ein Vierteljahrhundert nach Schurtz, vor ganz wenigen Jahren, hat nun die ausgezeichnete Wiener Habilitationsschrift von Lily Weiser: „Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde“ (1927) die Frage aufgeworfen, ob mit solchen Verbänden, und zwar mit kultisch gebundenen, auch in der altgermanischen Welt zu rechnen sei. Merkwürdigerweise hat diese Schrift, der die vorliegende aufs stärkste verpflichtet ist, bei der gelehrten Forschung bisher nur sehr wenig Beachtung gefunden. Und doch glaube ich, daß sie mit oft kühner Intuition Zusammenhänge erkannt hat, die durch weitere Untersuchungen trefflich bestätigt werden. Es scheint mir, daß L. Weisers Entdeckungen den Weg in ein Kerngebiet der altgermanischen Kultur freigemacht haben, das bisher fast völlig übersehen worden ist.

Untersuchungen zur altnordischen und deutschen Sagengeschichte haben mich vor einer Reihe von Jahren zu Fragen geführt, zu deren Lösung jene Entdeckungen neue Möglichkeiten bieten.

Ich sehe in dem höchst merkwürdigen heroisch-dämonischen Totenkult der Mannschaftsverbände, der hier freigelegt werden soll, einen Mittelpunkt des germanischen Lebens, eine Quelle religiöser, ethischer und historisch-politischer Kräfte von ungeheuerer Macht.

Der I. Teil der Arbeit gilt den mythologischen Bezügen jener Verbände. Die Wegrichtung der Untersuchung dürfte zunächst manchen Leser überraschen: ich beginne mit einer Analyse der allbekannten Sagen vom „Wütenden Heer". Dabei ist ein Kampf gegen mehrere tief eingewurzelte Lehrmeinungen der mythologischen Wissenschaft notwendig. Die ästhetische und die natur-allegorische Auffassung der Tradition und die Vernachlässigung der volkhaften Überlieferung sind es m. E. vor allem gewesen, die wichtigste Teile der germanischen Religionsgeschichte in ein falsches Licht oder ins Dunkel gerückt haben. Wo die rationalistisch-ästhetisierende Mythologie eine „poetische" Ausschmückung von Naturvorgängen zu erkennen meinte, soll hier die heroisch-ekstatische, ethisch streng verpflichtende Verbundenheit der Lebendigen mit ihren verehrten Toten sichtbar gemacht und als ein Grundpfeiler unserer volkhaften Kultur erwiesen werden. Die Art dieser Verbundenheit in einem besonderen Typus von Kulten, die ich „Verwandlungskulte" nennen möchte, ist eine Religionsform, der die Handbücher der germanischen Mythologie kaum irgendeine Beachtung zu schenken pflegten. Ich habe versucht, ihre ungeheuere Bedeutung hier durch reiche Belege anschaulich zu machen. Denn es ist jeder intellektualistischen Mißdeutung gegenüber aufs schärfste zu betonen, daß jenes Einswerden mit den Toten nicht nur abstrakt „gedacht" wurde, sondern in der kultischen Feier konkreteste Wirklichkeit war.

Die hier vorgetragene Auffassung der germanischen Mythen vom Totenheer bildet die Grundlage der ganzen weiteren Darlegungen. Sie steht zu dem Gewohnten in einem so schroffen Gegensatz, daß ich mit dem radikalen Zweifel vieler Fachgenossen rechnen muß. Ich habe daher mit ausführlichen Belegen und Zeugnissen nicht gespart und wollte davon lieber zu viel geben als zu wenig. Doch habe ich mich bemüht, nach Möglichkeit lesbar zu schreiben und viele Einzelfragen sowie den gelehrten „Apparat" im wesentlichen in die Anmerkungen (und gewisse Teile des Exkurses) zu verlegen.

Schon hier muß ich einem Mißverständnis vorbeugen: Das Wort „Ekstase" läßt den modernen Menschen vielleicht zunächst an ein rauschhaftes Hinsinken denken, an eine Lösung aller Bindungen und ein rasendes Aufgehen im Chaotischen. Es ist nun eine Tatsache

von unabsehbarer Bedeutung, daß uns die germanischen Überlieferungen vom „Wilden“ oder „Wütenden“ Heer und seinem Führer ein völlig anderes Wesen offenbaren: diese Art der kultischen Daseinssteigerung bedeutet nicht schweifenden Genuß, sondern — dies eben soll das vorliegende Buch durch eine umfassende Untersuchung erhärten — eine Verpflichtung an die Toten.

Auch hier werden zwar in der Ekstase die Schranken des Individuums durchbrochen, aber nicht um das Individuum von den Schranken der Ordnungen zu entbinden, sondern um es eingehen zu lassen in die überindividuelle Gemeinschaft des Bundes mit den Toten — mit „seinen“ Toten. Diese kultische Daseinssteigerung bedeutet also nicht Chaos, sondern Ordnung, nicht Taumel, sondern Verpflichtung, nicht Hinsinken, sondern Aufbau bindender Gemeinschaft mit den Vorfahren. Hier scheiden sich zwei Welten. —

Und auch das Wort „Dämonie“ schillert gefährlich vieldeutig. In welchem Sinn es hier verwendet wird, das möge an den vorgeführten historischen Belegen anschaulich werden. Goethe hat das Dämonische in dem berühmten Gespräch mit Eckermann am 2. März 1831 als das bezeichnet, „was durch Verstand und Vernunft nicht aufzulösen ist“. Auch jene Verbundenheit der Lebenden mit ihren Toten spottet jeder rationalistischen Erklärung, und kein Rationalismus wird je imstande sein, diese Macht ernst zu nehmen. Und doch ist sie ein Grund-Bestand des menschlichen Daseins. Die alten Formen der Bindung an die Toten sind uns freilich fremd geworden — so fremd, daß auch die Wissenschaft sie völlig verkannt hat. Es gilt für uns, in diesen Formen und durch sie hindurch Lebenskräfte zu spüren, die für den geschichtsgebundenen Menschen auch noch in späten Epochen entscheidend bleiben, während sie im Bereich des rationalistischen Atomismus dahinschwinden. Diese Macht des Vergangenen und der Vorfahren, in Spätzeiten immer mehr zum bloßen „Gefühl“ verflüchtigt, wird im frühen Kult leibhaft offenbar. Und in unserem Volk lebt sie ungebrochener fort, als die rationalistische gelehrte Forschung es auch nur geahnt hat. Dies wollen wir hier sichtbar machen.

Der II. Teil verfolgt die Geschichte des so umschriebenen — sozialen — Kultes und der ihn tragenden Verbände. Es läßt sich, glaube ich, mit voller Bestimmtheit nachweisen, daß jene uralten Lebensformen nicht ausgestorben sind, sondern, in mannigfacher Anpassung an neue historische Verhältnisse, weiterbestanden und auch die alten „mythologischen“ Quellen ihrer Kraft beibehalten haben. Es soll gezeigt werden,

daß jene von dämonisch-religiösen Mächten gleichsam geladenen Brauchtumsformen in Verbänden der verschiedensten Schichten — bei Edelleuten, Kriegern, Bürgern, Bauern — fortlebten, aber nicht etwa als eine Art von „Belustigung", wie der Rationalismus wohl meinen könnte, sondern als feierliche, ja ekstatische Höhepunkte des Gemeinschaftslebens. Auch wo diese Verbände hohe politische Macht erlangt haben (wir werden historische Belege dafür kennenlernen), da bestanden solche Kulte in oft völlig ungebrochener Dämonie fort, und der Einbruch des „Irrationalen" vollzog sich in stets wiederholten regelmäßigen Feiern.

Es ist kein Zufall, daß die rationalistische Sozialgeschichtsforschung materialistischer Prägung diese Überlieferungen keiner Beachtung gewürdigt hat. Um wieviel weniger „wirklich" erschienen ihr solche „Feste" der Verbände als alle wirtschaftlichen Interessenkämpfe! Und doch wird, so hoffe ich, eine Typologie der kultischen Gemeinschaftsformen und ein geschärftes Verständnis für ihre innere Dynamik neue historische Zusammenhänge aufweisen können, die für das große Problem der Einheit unserer Geschichte von wesentlicher Bedeutung sind. Gerade dort, wo die schriftlichen Quellen uns im Stiche lassen und Schlüsse ex silentio gar zu verlockend scheinen, da kann eine solche typologische Methode fruchtbar werden: und zwar dann, wenn ein Vergleich erweist, daß die noch in später und spätester Zeit auftauchenden kultisch-sozialen Formen aus inneren Gründen alten Herkommens sein müssen. Hier können, glaube ich, die germanische Altertumskunde und Volkskunde der politischen Geschichte sehr wesentliche Dienste leisten.

Der III. Teil kehrt zu philologischen Fragen zurück und behandelt die Entstehungsgeschichte des deutschen Volksdramas. Er scheidet mehrere genetische Typen, die jedoch m. E. alle aus verschiedenen Zweigen des männerbündischen Brauchtums entstanden sind. Im besonderen ist sodann die geistesgeschichtliche Frage zu prüfen, warum aus den uralten Brauchüberlieferungen gerade im bürgerlichen Spätmittelalter ein literarisches Drama sich entfaltet hat. Es ist ein literarhistorisches Paradoxon, das hier auftaucht: Wie konnte sich aus dem Ritual dämonischer Verbände in jener Kulturepoche gerade eine Gattung der Komödie entwickeln, das Fastnachtspiel? Dies setzt einen seelischen Umschwung voraus, dessen geistesgeschichtliche Deutung wohl nur von der Erkenntnis der alten dämonischen Mächte her möglich ist.

Der zweite Band, der diesen II. und III. Teil der Untersuchung enthält, wird in kurzem erscheinen[1]).

Die Vorarbeiten zu diesem Werk haben mich recht weit umhergeführt, und mannigfacher Hilfe habe ich hier zu gedenken.

An erster Stelle gilt mein Dank Rudolf Much, den ich vor allen meinen Lehrer nennen darf und dem diese Blätter gewidmet sind. Er hat als Lehrer wie als Gelehrter strengste kritische Schärfe mit dem Weitblick vereinigt, der stets nach den Lebenszusammenhängen Ausschau hält — und so hat er seine Schüler in eine Germanistik geführt, die zur Geschichte hindrängt, weil sie im Sinne Jacob Grimms „Wissenschaft vom Volk“ sein will. Diese Arbeit, die von ihm und seiner Wiener Schule entscheidendste Anregungen erhalten hat, sei als ein Zeichen steter Verbundenheit in seine Hände gelegt.

Ein freundliches Schicksal hat es mit sich gebracht, daß ich eine ganze Reihe von Jahren in Schweden wissenschaftliche Studien treiben und skandinavisches Schrifttum und nordische Überlieferung eingehender kennenlernen konnte, als mir das sonst möglich gewesen wäre. Der Gastfreundschaft der Familien Professor Liljeqvist in Lund, Pfarrer Lindell in Kvarnby und Hasslow in Hanaskog habe ich frühe und enge persönliche Beziehungen zum Norden zu danken. Später durfte ich während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Uppsala die reichen Schätze der Universitätsbibliothek benutzen. Ich fühle mich dieser Institution für ihre nie versagende Hilfsbereitschaft in hohem Grad verpflichtet. Persönlichen Dank schulde ich vor allem Professor Hj. Psilander und Professor O. Almgren in Uppsala, dem letzteren auch für die gütige Erlaubnis, eine Reihe von Abbildungen aus seinem Werk[2]) hier wiederzugeben.

Eine Reihe von Mitteilungen und Berichtigungen haben mir die Herren Professoren D. v. Kralik, M. H. Jellinek und W. Koppers in Wien, Geheimrat Prof. Jul. Petersen, Berlin, Prof. A. Bachmann, Zürich, Prof. T. Andræ, Uppsala, und fil. mag. Rob. Wikman, Åbo, freundlicherweise zukommen lassen.

---

[1]) Die Arbeit, die seit Ende Januar 1932 in den wesentlichen Zügen fertig vorgelegen hat, sollte ursprünglich den Titel tragen: „Totenheer — Kultbund — Fastnachtspiel“. Unter dieser Bezeichnung ist sie von einigen Fachgenossen, denen ich das Manuskript zur Verfügung stellte, in den letzten Jahren an mehreren Stellen zitiert worden.

[2]) Das in meiner Arbeit wiederholt zitierte Buch von O. Almgren: „Hällristningar och kultbruk“ (Stockholm 1926/27) ist nun soeben in deutscher Auflage unter dem Titel „Nordische Felsbilder als religiöse Urkunden“ im Verlag M. Diesterweg in Frankfurt a. M. erschienen.

Viele der philologisch-historischen Probleme dieses Buches leiten unmittelbar auf soziologische Fragen über. Ich habe den Vorzug gehabt, in Wien eine Reihe von Semestern hindurch Vorlesungen und Übungen O. Spanns, des Überwinders des soziologischen Atomismus, besuchen zu dürfen, und später in Dresden und Berlin von A. Baeumler in philosophischen, mythologiegeschichtlichen und soziologischen Fragen reiche Anregung zu erhalten. Professor P. E. Liljeqvist in Lund bin ich für lebendige philosophische Belehrung nicht weniger als für persönliche Unterstützung zu steter Dankbarkeit verbunden.

Mein Freund Universitätslektor Dr. R. Wolfram in Wien, der mit der Untersuchung verwandter Probleme beschäftigt ist, hat mir aus seinem vollen und lebendigen volkskundlichen Wissen sehr vieles gegeben. Ich habe mich bemüht, im einzelnen zu bezeichnen, was ich seinen Mitteilungen verdanke — doch was ich dem jahrelangen Gedankenaustausch mit ihm schulde, geht noch über das hinaus, was sich an Einzelheiten feststellen läßt. Ein Ähnliches gilt von religionsgeschichtlichen, soziologischen, archäologischen und literarhistorischen Mitteilungen und Winken, für die ich meinen Freunden fil. lic. Nils Forsberg, Uppsala, Dr. Albert Holfelder, Berlin, fil. lic. Gustaf Holmgren, Uppsala, und Dr. Robert Stumpfl, Berlin, verpflichtet bin. Ihnen allen sei der aufrichtigste Dank gesagt.

Das Abbildungsmaterial wurde mir durch das freundliche Entgegenkommen der Nürnberger Stadtbibliothek, von Statens Historiska Museum in Stockholm und durch die Erlaubnis von Riksantikvarie d:r J. S. Curman, bzw. Kungliga Vitterhets-, Historie- och Antikvitets-Akademien in Stockholm zugänglich. Handschriftliche volkskundliche Sammlungen durfte ich im Archiv von Nordiska Museet in Stockholm und in Landsmålsarkivet in Uppsala benutzen. Höchst wertvoll war mir auch die reiche Bücherei des Museums für Volkskunde in Wien, dessen Bibliothekarin, Dr. A. Perkmann, mich durch manche freundliche Auskunft unterstützt hat. Weitreichende Hilfe haben mir Professor Franz Koch und Fräulein Dr. Rosa Schömer an der Wiener Nationalbibliothek gewährt.

Und schließlich sei meinem Herrn Verleger für sein großzügiges und verständnisvolles Entgegenkommen auch an dieser Stelle noch einmal besonders gedankt.

Uppsala, im Januar 1934. O. H.

Inhalt des I. Bandes

Seite

I. Teil

Das germanische Totenheer
Mythos und Kult

Die Sagen vom Wilden Heer
als Spiegelungen ekstatischer Geheimkulte

Kaum irgendeine Volksüberlieferung der germanischen Welt hat die Blicke so gewaltsam auf sich gezogen wie die Sagen vom Wütenden Heer, der Wilden Jagd — jener geisterhaften Schar, die nach dem Glauben des Volks bisweilen rasend die Nacht durchstürmt, ein tosender Zug von wilden Wesen, oft Bewaffneten im Gefolg eines dämonischen Führers.

Nicht nur durch die sehr reiche Fülle seiner Traditionen nimmt dieser Sagenkreis einen hervorragenden Platz ein. In seinem Mittelpunkt ist ein Kernstück altgermanischen Heidentums bis in unsere neue Zeit lebendig geblieben. Es ist der berühmteste, aber auch der rätselvollste aller Germanengötter, dessen Name in dieser wilden nächtlichen Erscheinung durch all die Jahrhunderte seit der Heidenzeit fortgelebt hat — der alte *Wodan*. Noch heute sprechen schwedische Bauern von *Odens* Jagd, und bei uns beschwört im späten Mittelalter der sogenannte Münchener Nachtsegen *Wutanes her und alle sîne man*[1]).

Auf welche Weise in den Sagen vom Totenheer wirklich echtes altgermanisches Gut bis in unsere Tage fortbestehe, das ist eine der umstrittensten Fragen der Germanistik. Aber in einer Meinung sind Forscher und Laien fast ohne Ausnahme einig gewesen: Diese Sagen seien Naturmythologie, seien im wesentlichen eine Vermenschlichung des nächtlichen brausenden Sturms.

Gerade diese Annahme soll hier bestritten werden.

Der Weg unserer Erklärung weicht von dem gewohnten weit ab und führt in ein Gebiet von scheinbar völlig anderer Art: in das der religiösen Ekstase, des dämonischen Totenkults, zugleich aber — wohl den meisten noch unerwarteter — hinab zu den Grundfesten des germanischen Gemeinschaftslebens.

Es sind geheimnisvolle Kulte, aus denen, wie wir zeigen wollen, die Mythen von Wodans Totenheer zum großen Teil geflossen sind.

---

[1]) s. u. S. 36, 82f. und 226.

Kriegerische Kultverbände waren ihre Träger, und so dicht war das Geheimnis, das sie umgab, daß jener ganze Kreis von Überlieferungen bis heute in seinem wahren Wesen verkannt wird. Die Gemeinschaftsgebilde, die wir im Hintergrunde unserer Totenmythologie sichtbar machen wollen, waren einstmals Mittelpunkte des religiösen Lebens und zugleich Grundpfeiler des sozialen Aufbaus.

Die dämonischen Bünde der Germanen sind es, denen unsere Untersuchung gewidmet ist.

In der kultischen Ekstase haben diese Verbände gegipfelt, und sie wurzeln in dunklen Tiefen des Irrationalen. Ihr Wachstum aber drängte in die Breite.

Keineswegs beschränkt sich ihr Wirken auf den Lebenskreis, der bloß den Religionshistoriker kümmert. Wie diese kultisch-bündischen Gemeinschaften sich im geschichtlichen Leben entfaltet haben, das werden wir jedoch erst zeigen können, wenn wir ihren religiösen Gehalt und ihre „mythologischen“ Brauchtumsformen im einzelnen bestimmt haben.

Diese Kultformen nun erweisen sich als uraltertümlich und müssen ohne Abbruch bis in die Vorzeit zurück reichen. Sie können nur von gefestigten Verbänden getragen worden sein, und darum müssen diese Bünde historisch mit Gliederungen der Urzeit zusammenhängen. So lange das Bundesritual seinen ursprünglichen Sinn nicht verloren hat, dürfen wir jene sozialen Gruppen „kultisch“ nennen, mag auch ihre politische und wirtschaftliche Tätigkeit im übrigen so sehr angewachsen sein, daß sie das Gesamtbild völlig zu beherrschen scheint.

Es wird zu zeigen sein, daß noch erstaunlich lange auch soziale Gebilde von scheinbar rein „praktischer“ Art durch heimliche mythologische Kraftquellen gespeist werden. Haben wir unser Auge erst für die ungeheure Gemeinschaftskraft dieser geheimnisvollen Zuströme geschärft, so wird uns auch das Ritual etwa der Gilden und Zünfte, der Hansa und einer langen Reihe von anderen Verbänden in einem neuen Licht erscheinen, ihr inneres Gefüge und das Spiel ihrer lebendigen „staatlichen“ Kräfte werden wir von einem Blickpunkt aus überschauen können, der uns ein ganz anderes Bild erschließt als der historische Materialismus aller Spielarten.

Dieser glaubte die Kulte und Feiern aller jener Gruppen bei der historischen Untersuchung einfach vernachlässigen zu dürfen (er hielt sie wohl im Grunde für so etwas wie „Zeitvertreib“!) und meinte den „eigentlichen“ und primären Inhalt auch solcher Verbände in ihrer ökonomischen oder organisatorischen Betätigung zu erkennen. Doch eine religionsgeschichtliche Erfassung der Gemeinschaftskulte wird ihre eigentümliche Wucht und ihren bindenden Ernst sichtbar machen. Und

damit öffnet sich, wie ich glaube, auch der sozialgeschichtlichen Betrachtung der Blick in ein Gebiet, das sie nicht vernachlässigen kann, ohne machtvollste historische Kräfte mißzuverstehen.

Deshalb gehe hier der soziologisch-historischen Untersuchung eine eingehende religionsgeschichtliche Prüfung der dämonischen Gemeinschaftskulte voran.

Das erste Ziel unserer Untersuchung sei nun, die These zu erhärten: die Sagen vom Wilden Heer sind nicht ausschließlich Naturmythologie, sondern zu einem sehr wesentlichen Teil Spiegelungen von altertümlichen Kulten geheimnisvoller Bünde.

Fast gleichzeitig ist vor einigen Jahren von L. Weiser und K. Meuli[2]) der Gedanke ausgesprochen worden, daß bei der Entwicklung dieser Volkssagen rituelle Faktoren mitwirkten[3]). Während Meuli einige Bräuche aus dem Umkreis der „Bettelumzüge", der kultischen Heischegänge, heranzieht, hat L. Weiser zuerst die Totenheer-Sagen mit der festen und alten sozialen Einrichtung der Jünglingsbünde in Zusammenhang gebracht.

Soviel ich sehen kann, sind diese Anregungen in der einschlägigen Literatur bisher noch kaum beachtet worden.

Hier soll nun zunächst versucht werden, durch eine eingehende Prüfung der Mythen vom Totenheer eine breite und feste Grundlage zu schaffen, auf der eine Darstellung der geheimen germanischen Kultbünde aufgebaut werden kann.

Wir werden damit eine Reihe mittelbarer historischer Zeugnisse zum germanischen Totenkult gewinnen, die sich enge anschließen an jene berühmte Stelle der „Germania" (cap. 43), in der Tacitus das gespenstige nächtliche Treiben der *Harier*-Krieger schildert: „Ihrer angeborenen Wildheit helfen sie künstlich und durch Ausnützung der besten Zeit nach: schwarz sind ihre Schilde, bemalt ihre Körper, dunkle Nächte suchen sie zum Kampf aus und jagen schon durch das grauen-

---

[2]) Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, 1927 [= Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, hgg. von E. Fehrle, Heft 1], S. 50; und Meuli, Schweiz. Arch. f. Vk., 1928, S. 28.

[3]) Ein Vorläufer solcher Auffassung, dessen Meinung jedoch ohne Einfluß auf den Gang der Forschung geblieben ist, war Liebrecht, der 1856 im Anhang seiner Ausgabe der „Otia imperialia" des Gervasius von Tilbury (S. 173ff.) mehreren Motiven der Sagen vom Wilden Heer kultische Hintergründe zuschrieb.

volle Dunkel ihres Totenheeres Schrecken ein. Hält ja doch kein Feind dem ungewohnten und gleichsam höllischen Anblick stand. Denn bei allen Kämpfen werden zuerst die Augen besiegt[4]."

Wohl hat schon J. Grimm[5]) diese spukhaften *Harii* mit dem Wilden Heer verglichen. Aber eine solche körperlich-mimische Darstellung des Totenheeres durch lebende Männer schien ganz vereinzelt dazustehen[6]). Erst L. Weiser hat die Nachricht in den weit ausgreifenden Zusammenhang gestellt, in dem sie ganz verständlich wird. Sie hat bewiesen, daß eine solche mimische Verkörperung nicht eine Ausnahme ist, sondern vielmehr ein weit verbreiteter kultischer Akt. Wir können den nächtlichen Spuk der *Harii* in Verbindung bringen mit Volksbräuchen und Organisationsformen, die bis in unsere Zeit hinein lebendig geblieben sind.

Der Gang dieser Untersuchung soll zunächst folgender sein:

Bei einer ganzen Reihe von Motiven kann erwiesen werden, daß sie den Totenmythen und dem Volksbrauch — oder, genauer gesprochen: dem Brauchtum von Männerbünden — gemeinsam sind. Dieser Gleichlauf ist jedoch dem Volksbewußtsein meist nicht mehr vertraut, wie er denn auch von der wissenschaftlichen mythologischen Forschung nicht beachtet zu werden pflegte und noch nie in seinen Einzelheiten gesichtet worden ist[7]). Hier soll nun gezeigt werden, wie eng die Mythen vom Totenheer mit dem Kult verwachsen sind.

Totensagen in reicher Fülle werden sich uns als überraschende Zeug-

---

[4]) Übersetzung nach E. Fehrle, P. C. Tacitus Germania, 1929, S. 51 ff.; s. u. S. 167.

[5]) DM[4], S. 792 f.

[6]) So noch für R. Hünnerkopf, Ndd. Zs. f. Volkskunde 4, 1926, S. 20 ff. — Ernst Boehlich hat in seinem interessanten Aufsatz über diese Tacitus-Stelle (Mitteilungen der Schles. Ges. f. Vk. 30, 1929, S. 45—69) mit Nachdruck betont, daß der nächtliche Kriegsspuk der *Harii* nicht Vorstellungen von „Hauchseelen", sondern greifbar-körperliche Tote voraussetze. Aber auch er hat vor allem die körperlich gedachten (vgl. a. a. O., S. 68) Totengeister im Auge und in deren körperlicher Darstellung durch die lugischen Krieger sieht er offenbar etwas mehr Exzeptionelles, während ich gerade diese Darstellung — oder, genauer ausgedrückt: die ekstatische Verselbigung Lebendiger mit Totendämonen — als etwas durchaus Typisches, Uraltes und für die ganze germanische Mythologie unabsehbar Wichtiges betrachte. So kann ich auch die Parallele mit dem weißen Heer der Phoker nicht für eine „rein äußerliche" (a. a. O., S. 66) ansehen, sondern halte auch sie für einen Fall verwandten Kultes. — Darin jedoch stimme ich Boehlich völlig bei, daß der Sinn des dämonischen Auftretens der *Harier* durchaus sakral war.

[7]) Über die Wechselwirkung von Glaube und Brauch in den Perht-Holda-Sagen vgl. Waschnitius, Perht, Holda und verwandte Gestalten [= K. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-Hist. Kl., Sitzungsberichte, 174. Bd., Jahrg. 1913/14, Wien 1915, 2. Abh.], S. 119.

nisse gespenstischer Kulte enthüllen. Auf der anderen Seite aber werden wir durch eine solche Synthese eine große Anzahl sogenannter „Volksbräuche“ des Mittelalters und der Neuzeit in einem ganz neuen Zusammenhange sehen. Sie werden sich uns als wirkliche Kult-Handlungen erweisen, die zum großen Teil ihren ursprünglichen Sinn bis in die neue Zeit behalten haben. — Die Eigenart dieser Kulte aber bezeugt das Bestehen geheimnisvoller Verbände in allen Abstufungen von regelmäßiger Festgemeinschaft bis zum unlösbaren Bund auf Leben und Tod.

Vorbemerkung über das Verhältnis von Mythos und Kult

Doch ehe wir die merkwürdige Wechselbeziehung zwischen Sage und Brauch im einzelnen belegen und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung prüfen, sei schon hier eine grundsätzliche Bemerkung erlaubt, um einem naheliegenden Mißverständnis vorzubeugen:

Wenn in der folgenden Untersuchung für eine Reihe von mythologischen Zügen ein Primat der kultischen Handlung vor dem episch-phantasiemäßigen Erzählungsmotiv festgestellt werden soll, so handelt es sich dabei nicht etwa darum, Religiöses aus Irreligiösem abzuleiten und also das religiöse Moment als etwas Sekundäres hinzustellen, wie das die rationalistische Religionswissenschaft mit Vorliebe getan hat, indem sie religiöse Motive etwa aus dem Hunger, dem Geschlechtstrieb, der Angst usf. „erklären“ wollte und ihnen somit die Ursprünglichkeit absprach. Eine solche Auffassung wird in unserem Falle schon dadurch widerlegt, daß die im folgenden untersuchten Handlungen fast durchwegs überhaupt nur als sakrale Vorgänge sinnvoll sind. Kaum eine von ihnen hat einen profanen oder nüchtern praktischen Zweck. „Mythologisch“ im weiteren Sinne des Wortes, d. h. sakral, sind sie also beinahe alle. Wenn aber hier primär kultische Motive den primär mythischen entgegengestellt werden, so ist dabei unter „mythisch“ (oder „mythologisch“ im engeren Sinn) zu verstehen: episch-erzählungshaft, phantasiemäßig. Gewiß ist auch der Kult vom religiösen Glauben des Volkes geformt worden. Doch sind wir zur Frage berechtigt — und die Antwort darauf birgt meines Erachtens wichtige Folgerungen —, ob die Motive, die dem Kult und der Erzählung gemeinsam waren, ihre Ausformung innerhalb der Sphäre des Wortes oder in der der kultischen Handlung erfahren haben.

Daß verschiedene Motive des Volksglaubens im Brauchtum, besonders in Fastnachtsaufzügen, „nachgeahmt“ worden seien, findet man in volkskundlichen und mythologischen Arbeiten nicht ganz selten aus-

gesprochen[8]). Aber schon in dem Wort „nachgeahmt" verrät sich die typische Auffassung, daß es sich hier um etwas Sekundäres handle, um eine willkürliche, vielleicht zufällige, handgreifliche Darstellung von mythologischen Gedanken und Vorstellungen, die vorher und ursprünglich und eigentlich bloß in „Sagen", in epischen Traditionen vorhanden gewesen seien.

Dieses Vorurteil vor allem war es, das uns den freien Blick auf den „dramatischen" (mimischen) Kult versperrt hat.

Wir scheinen heute allzusehr gewöhnt, in der „Lehre" einerseits und in heiligen Berichten, Erzählungen und sonstigen sprachlichen Äußerungen anderseits den eigentlichen und würdigsten Inhalt jeder Religion zu sehen. Das unmittelbare Verständnis für heilige Handlungen aber ist — aus leicht erkennbaren historischen Gründen — einem großen Teil des modernen Europa fast abhanden gekommen. Nur deshalb wohl konnte es geschehen, daß als eigentlichster Inhalt der Mythologie so oft epische Sagen gegolten haben, Göttererzählungen und Dämonenfabeln. Ja, selbst richtige Götterschwänke (wie einige Stücke der Edden), die mit religiösem Glauben offenbar nichts mehr zu tun hatten, fanden häufig mehr Beachtung als der sakrale Akt und die sakrale Bindung.

Aber warum war man bei Übereinstimmungen von Mythenerzählung und Kultbrauch meist ohne weiteres bereit, a priori das Wort für ursprünglicher zu halten als die Tat? Wohl nur deshalb, weil man sich in die bindende Heiligkeit einer sakralen Handlung nur schwer einfühlen konnte.

Im folgenden will ich die entscheidende Bedeutung aufzudecken suchen, die dem Kult in unseren Totenmythen vom „Wütenden Heere" zukam. Und ich hoffe dabei zeigen zu können, daß die Handlungsmomente in jenem mythologischen Kreis nicht leichtes und spätes Beiwerk sind, sondern daß sie ursprüngliche Formen des Glaubens waren. Das Bild vom germanischen Totenglauben, das dabei entsteht, wird vom Herkömmlichen weit abweichen. Es wird weniger poetisch sein, wohl auch weniger „ideal" als die alte Lehre, daß sich in diesem Mythos reine Naturbeseelung ausspreche. Vielleicht wird die neue Auffassung sogar als nüchterner angesehen werden als die gewohnte. Mit Unrecht, wie ich glaube. Denn nicht nüchterne Handlungen sind es, die hier geschahen, sondern der erschütternde Durchbruch wild ekstatischer

---

[8]) So noch vor kurzem bei K. Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande [= Forschungen zur Volkskunde, hgg. von G. Schreiber, H. 9—12], 1931, S. 446ff., bes. S. 451.

Kräfte hat diese Mythen geformt. Doch nicht in abstrakter Gedanklichkeit, sondern in konkreter Leibhaftigkeit[9]).

Am allerwenigsten darf diese Anschauung materialistisch genannt werden. Der leben- und menschenformende Kult war nicht materialistischer, war nicht minder sakral als gnomische Lehre oder epischer Bericht, als religiöse Dichtung oder moralisches Gesetz. Auch im Kult kamen religiöse „Gedanken" zum Ausdruck. Nur muß der Weg vom Gedanken zur Tat nicht erst über das bloße Wort, die Lehre, die Dichtung führen. Der religiöse Gedanke konnte auch ohne Umweg die heilige Handlung gestalten.

Das Reich mythologischer Vollziehungen, das sich hier auftut, ist dunkler, elementarer als das der Dichtung, der Lehre und selbst der Sage. Es ist urtümlicher, weniger geistig, ist primitiver und wilder als die Welt des erzählenden oder belehrenden Wortes[10]). Doch seine blutvolle Macht über das Leben ist nicht schwächer und seine Herrschaft über den Menschen nicht weniger ernst[11]). —

Ich greife zunächst ein besonders einfaches Beispiel heraus, um die Abhängigkeit der mythischen Sage vom Kult zu veranschaulichen und zu zeigen, wie sich hinter den — vermeintlich naturmythologischen — Berichten über das Gespensterheer menschliche Kulthandlungen nachweisen lassen.

Seit alter Zeit wird vom „Totenheer" immer wieder berichtet, es ziehe unter lautem Glockengetön einher. Dies bezeugt schon im 13. Jahrhundert die altfranzösische Literatur wiederholt von der *„mesnie Herlequin"*, der *„Herlechini familia"*, wie das Wilde Heer dort genannt wird[11a]). Die Belege sind ziemlich zahlreich[12]).

---

[9]) Vgl. auch die soeben erschienene Schrift von K. Th. Preuß, Der religiöse Gehalt der Mythen [= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, H. 162], 1933.

[10]) Nur der Zauberspruch, die magische Formel, steht als selbst wirkender Machtfaktor der Sphäre des Kultes näher als der des epischen Berichtes.

[11]) Ich verweise besonders auf A. Baeumlers große Einleitung zu der Auswahl aus Bachofens Werken: „Bachofen, der Mythologe der Romantik" (in: „Der Mythus von Orient und Okzident", hgg. von M. Schröder, 1926).

[11a]) Doch ihr Name, auf dessen umstrittene Etymologie hier nicht eingegangen werden soll, ist germanischer Herkunft, wie schon das anlautende *h-* beweist,

Auch unsere deutsche Überlieferung weiß wiederholt von dem „Klingeln“ der Wilden Jagd zu erzählen[13]). Und in Skandinavien taucht diese merkwürdig anmutende Vorstellung ebenfalls auf: die Totenschar zieht unter Schellenklang daher[14]).

Dieser in den Sagen vom Totenheer sehr häufige Zug findet sich nun auch im Brauch: und zwar in einem mimisch-dramatischen Brauchtum, von dem diese Untersuchung nachweisen will, daß es das „wütende“ Totenheer verkörpern sollte. Glocken werden bei zahlreichen ekstatischen Maskenaufzügen dämonischen Gepräges verwendet:

Vom Beginn des 14. Jahrhunderts ist uns in dem französischen satirischen *„Roman de Fauvel“* eine außerordentlich lebendige und eingehende Schilderung eines *„Charivari“*, eines Aufzuges von Vermummten überliefert, der in der Brautnacht des Helden vor seinem Schloß ab-

---

s. M. Rühlemann, Etymologie des Wortes *harlequin* und verwandter Wörter, Diss. Halle 1912, S. 48.

[12]) Beispiele z. B. bei O. Driesen, Der Ursprung des Harlekin [= Forschungen zur neueren Literaturgeschichte, hgg. von Fr. Muncker, Bd. XXV, Berlin 1904]: In einem allegorischen altfranzösischen Gedicht von Huon de Méry, *„Tournoiement Antecrist“* (um 1235), wird die verkörperte Koketterie geschildert, die auf einem mit Glocken und Schellen behängten Pferd daherreitet. Der Dichter fühlt sich bei dem Ton der Schellen an das Wilde Heer erinnert: *„De la mesniée Hellequin / Me membra, quant l'oï venir“* (s. Driesen a. a. O., S. 35 u. Anm. 1). Glockengetön wird der *Mesniée Herlequin* in der altfranzösischen Literatur ferner 1288 zugeschrieben im *„Renard le Novel“* (s. Driesen a. a. O., S. 35, Anm. 3). Dort heißt es von einem Reiter, daß er an seinem Sattel und Sattelzeug 500 Glöckchen oder mehr hatte, die klangen, „wie die Leute des Herlekin“ (*„Qui demenoient tel tintin / Con li maisnie Hierlekin“*, s. Driesen a. a. O.). Und ganz ähnlich kündet im „Spiel vom Laubdach“ des Adam de la Hâle, dem ältesten französischen Drama (1262), Glockengetön das Herannahen der Herlekinsschar an (V. 578—581, s. Driesen a. a. O., S. 41).

[13]) z. B. Zimmersche Chronik (ed. Barack, 2. Aufl., IV, 125, 10) über das *„Wuotesheer“*, das herannahte, erkennbar durch *„ein wunderbarlichs geschrai, gedöss, clingeln und jämern mit eim grosen brastlen, als ob alle beum im waldt entzwai brechen und umbfielen“*. Ein andermal erzählt diese Quelle (II, 155, 29), daß das *„Wuoteshere“* eine Magd entführen wollte, doch als ein vorüberkommender Bauer sie rettete, sei es *„mit aim grossen gedös, klingln und geschrai darvon gefaren“*. Allerdings kann mhd. *klingelen* auch andere Geräusche als das von Glocken bezeichnen (s. Lexer, Mhd. Handwb. I, 1625; DWb 5, 1177). Doch erzählen vom (Schellen-)geklingel der Wilden Jagd auch andere Quellen. So wird aus der Lausitz berichtet, daß die Hunde des Wilden Jägers große Schellen trugen (s. Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, hgg. von Siebs, IV, II, S. 454).

[14]) Martin P. Nilsson, Årets folkliga fester, S. 225; Feilberg, Jul II, S. 41, 46.

gehalten wird. Ich werde später[15]) zu zeigen haben, daß dieser Brauch, der in fast unveränderter Gestalt bis in die neueste Zeit fortlebt, noch im 19. Jahrhundert (in Bayern und der Schweiz) das Totenheer dargestellt hat. Und in der Tat treffen wir schon bei dieser ältesten Schilderung des Brauches auf jenen Namen *Mesnie Hellequin,* der im mittelalterlichen Frankreich als Benennung der Wilden Jagd so außerordentlich oft belegt ist. Die altfranzösische Stelle, die später im einzelnen untersucht werden soll, bezeichnet den berittenen Anführer und seine rasend lärmende Schar so: „Ich glaube, es war Hellekin / Und die anderen alle: seine Leute, / Die ihm ganz wütig folgten[16])." Diese nächtlich tobenden „Hellekinleute" nun, also eine maskierte, wütende Menschenschar, werden folgendermaßen geschildert: „Der eine trug Kuhglocken unter seinen Schenkeln und Hinterbacken angenäht und darüber umfängliche Schellen, hochtonig beim Klingen und Schwingen, der andere Trommeln und Zimbeln[17])." Was da der altfranzösische Roman des 14. Jahrhunderts von den Herlekinsleuten erzählt, das kennen wir zur Genüge einerseits von allen möglichen Akten der sogenannten „Volksjustiz", den bis in die Neuzeit lebendigen Gegenstücken jenes mittelalterlichen Charivari der Herlekinsschar, wie sie etwa im schweizerischen „Hornergericht" oder im bayrischen „Haberfeldtreiben" noch bis in unsere Zeit geübt wurden[18]). Dann aber ist eine Ausstattung, wie wir sie im altfranzösischen Gedicht geschildert finden, bekanntlich ein Hauptkennzeichen der *„Glöckler"*, der Teilnehmer des österreichischen *Perchten-* und *Huttlerlaufens,* der schweizerischen *Butzen, Böggen, Roichtschäggeten* und verwandter Volksdämonen[19]). Wir werden unten noch im einzelnen zu beweisen haben, daß die Ausführenden dieser alten Bräuche sich, wenigstens ursprünglich, im Ernst als Vertreter des Totenheeres fühlten[20]), und daß sich manche

---

[15]) Im Exkurs des II. Teils.

[16]) *„Je croi que c'estoit Hellequin / Et tuit li autre sa mesnie / Qui le suivent toute enragie"*; s. Driesen a. a. O., S. 106 und Anm. 2.

[17]) Driesen a. a. O., S. 105; Wiedergabe der Illustrationen der mittelalterlichen Handschrift bei L. Olschki, Die romanischen Literaturen des Mittelalters [in: Handbuch d. Literaturwissenschaft, hgg. von O. Walzel], 1928, S. 145; und G. Cohen, Le théatre en France au moyen âge II, 1931, S. XVIIIf.; mehrere von den daselbst abgebildeten Figuren tragen Glocken. Vgl. auch Driesen a. a. O., S. 141f., 145.

[18]) Schweiz. Arch. f. Vk. 8, 1905, S. 85, 170ff. Ausführlicheres im Exkurs des II. Teiles.

[19]) M. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 163ff., 177, Anm. 5; Mannhardt, WuFK., S. 543; Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr², S. 21; Pfannenschmid, Erntefeste, S. 395f., Anm. 8; Waschnitius, Perht..., S. 24f., 38f., 57f. u. ö.

[20]) s. bes. Weiser, Jünglingsweihen, S. 50f.

wesentlichen Züge ihres Rituals überhaupt nur aus diesem Sinnzusammenhang verstehen lassen. Weiter begegnen wir dieser charakteristischen Ausstattung mit Schellen auch bei den Nürnberger Schembartläufern[20a]) und allerlei „Narren“, die nahe Verwandte der neuzeitlichen Harlekins sind. Der Parallelismus zwischen dem Herlekins-Brauch — auch der moderne Harlekin trägt ja bekanntlich noch Schellen! — und dem Mythos von der Herlekinsschar ist deutlich.

Aber was bedeutet dieser Parallelismus zwischen den Sagen von den wilden Umzügen rasender Dämonengestalten und dem Brauch wilder Aufzüge wütender Dämonendarsteller? Denn dieser Parallelismus beschränkt sich keineswegs nur auf das Schellenmotiv!

Die Wissenschaft ist gar nicht daran gewöhnt, diese Kulte und jene Mythen in irgendeinen Zusammenhang zu bringen. Oft sind sie geradezu verschiedenen „Spezialisten“ anvertraut. Die Berichte über das Wilde Heer untersucht der Sagenforscher, die über den Perchtenlauf und verwandte wilde Aufzüge der Brauchtumsforscher. Oder man brachte die beiden Erscheinungen doch in „streng“ getrennten Kapiteln der Volkskunde unter.

Ich glaube dagegen, daß wir alle beide mißverstehen, wenn wir sie nicht zusammen sehen. Denn sie gehören aufs allerengste zueinander — ja, sie sind nur zwei verschiedene Seiten derselben Sache, oder, noch genauer gesprochen: zwei verschiedene Aspekte derselben Erscheinung.

Die schellenklingelnden Dämonendarsteller, die im „Spiel vom Laubdach“ des Adam de la Hâle[21]) und bei dem Charivari im *„Roman de Fauvel“* das Wilde Heer darstellen, werden in diesen literarischen Quellen ohne Zweifel als maskierte Menschen aufgefaßt. Es kommt nun aber alles darauf an, sich klarzumachen, daß dies eine jüngere Entwicklungsstufe ist. In urtümlicheren Schichten ungebrochener Naivität — die nicht immer zeitlich älter sein müssen — wird die Geistermummerei völlig ernst genommen, das heißt: die Maskierten gelten

---

[20a]) s. u. Abb. 2, 7 und 8.

[21]) 1262 (s. o. Anm. 12); dort heißt es:

„J'oi le maisnie Hellekin,
Mien ensient, ki vient devant,
Et mainte clokete sonnant,
Si croi bien ke soient chi près.“

(V. 578ff.; ed. E. Langlois, Paris 1911, in: Les classiques français du moyen âge, Bd. 6, S. 24.)

nicht als Maskierte, sondern als Dämonen, als übernatürliche Wesen.

Man betrachte von diesem Gesichtspunkt aus folgende Erzählung der Zimmerschen Chronik aus dem 16. Jahrhundert, deren Wahrheit unser Chronist ausdrücklich beteuert[22]): *„Im jar 1550 hat man das wutteshere zu Mösskirch gehört. Das ist in ainer nacht zu herpstzeiten nach den zehen uhren vorm Banholz mit einer grosen ungestimme über die Ablach uf Minchsgereut gefaren, und als das ain guete weil daselbs umbher terminiert, ist es die Herdtgassen herabkommen und dann neben dem siechenhaus und unser Frawen über die Ablachbrucken, dem bach nach an der stat, die Katzenstaig hinauf, mit aim wunderbarlichen gedöss, lauten geschrai, clingln und aim grosen luft, so das getriben . . .“*

Was steckt wohl hinter diesem hausbackenen und zweifellos realistischen Bericht? Die Schilderung eines Sturmes, etwa einer Windhose? Selbst wenn wir dies annehmen wollten und *„klinglen“* hier auf das Heulen des Sturmes bezögen, so bliebe es unerklärt, warum jene altfranzösischen Berichte der Wilden Jagd Glocken und Schellen zuschreiben, und zwar schon mehrere Jahrzehnte ehe uns erzählt wird, daß menschliche Vermummte die Herlekinsschar wirklich durch Glockengetön nachahmten. Hat denn der Schellenklang eine solche Ähnlichkeit mit dem Sturmgebraus, daß man schon Jahrzehnte vor jenen Geisterdarstellungen ganz unabhängig darauf kam, das Lärmen des Wilden Heeres mit Glockengetön zu vergleichen? Das wäre ein sehr seltsames Zusammentreffen!

Nein, ich glaube, auch jene alten und naiven, noch ganz „mythologischen“ Belege sind schon durch kultische Mimik angeregt. Nur daß man diese damals eben noch nicht für menschliche Mimik nahm, sondern für dämonische Wirklichkeit!

Denn einen nächtlichen Sturm wird wohl kaum jemand ohne weiteres unter dem akustischen Bild von Schellengetön oder Glockenläuten apperzipieren. Und anderseits scheint es mir unvorstellbar, daß die freie mythenbildende Phantasie den Gedanken erschaffen hätte, die Seelen der Verstorbenen würden nach ihrem Tode im Jenseits mit klingenden Glocken ausgestattet. Was könnte wohl die Phantasie auf einen solchen bizarren Gedanken führen?

Ich sehe eine andere Lösung. Hier muß die kultische Seite der Totenmythologie triebkräftig geworden sein. Wo im Totenkult die Gespenster durch lebende Menschen dargestellt werden, wie das bei so

[22]) ed. L. Barack, 2. Aufl., IV, S. 122, Z. 28ff.

vielen „Primitiven“ der Fall ist, da fehlt es wohl nirgends an Maßnahmen, diese Dämonenverkörperer in Ekstase zu versetzen. Wir werden im folgenden sehen, daß auch die germanischen Darsteller des „wilden“, des „wütenden“ Heeres bei ihren tobenden Aufzügen allerlei Rausch- und Reizmittel verwendeten.

Zu den wirksamsten Mitteln aber, den Organismus zur Ekstase aufzupeitschen, gehört die Anwendung von Lärminstrumenten verschiedener Art. Über die betäubende und suggestive Wirkung von Zaubertrommeln usw., wie sie bei den Dämonentänzen der Primitiven gebraucht werden, kann sich heute jedermann durch verschiedene ethnographische Tonfilme unterrichten. Die Anwendung von dröhnenden Erzbecken und anderen lauttönenden Schlagwerkzeugen bei antiken Umzügen und ekstatischen Mysterien ist allbekannt[23]). Und bei den wilden Lärmaufzügen unserer Heimat, dem ekstatischen Perchtenlauf, Schembartlauf und ihren Verwandten, sind die Glocken und Schellen[24]) fast unentbehrliche Reizmittel der Maskenraserei. Sie bilden ganz offenbar ein Glied in der mannigfaltigen Reihe akustischer Erweckungsmittel des Taumels, die wir über die ganze Erde hin verbreitet finden[25]).

Innerhalb des ekstatischen Kultes einer rasenden Menschenschar sind also die tönenden Schellen so völlig am Platze, wie sie innerhalb des Sturmmythos oder der Totensage unbegreiflich wären. Zwar sind sie uns im südgermanischen Kult erst wesentlich später ausdrücklich bezeugt als in der Mythenerzählung[25a]). Wenn sich jedoch erweisen läßt, daß diese Mythenerzählungen dem Kultbrauch parallel gingen — und zwar keineswegs nur in zufällig vereinzelten Fällen, sondern in weithin typischer Weise —, so dürfen wir schon in jenen frühesten epischen Belegen indirekte Zeugnisse eines Kultes sehen. Eines Kultes freilich, der damals

---

[23]) Vgl. z. B. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum [= Handbuch zum Neuen Testament I, 2, 2. u. 3. Aufl., 1912], S. 424.

[24]) Über Glocken als Reizmittel zur Ekstase s. auch z. B. Uno Holmberg, The Shaman Costume and its Significance [= Annales Universitatis Fennicae Aboensis, Series B. Tom. I, Nr. 2, Turku (Åbo), 1922] S. 7, 10 u. ö.

[25]) s. z. B. J. W. Hauer, Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit I, 1923, S. 72ff. und passim.

[25a]) Doch erwähnt Saxo Grammaticus das Klappern von Glocken *(nolarum crepitacula)* beim großen heidnischen Kultfest von Uppsala (lib. VI, cap. V; ed. J. Olrik-H. Raeder, I, 1931, S. 154, Z. 5). — Über vorzeitliche nordische Funde von Schellen und verwandte Lärminstrumente vgl. N. Lithberg in „Fataburen“ 1914 (Stockholm 1915), S. 7ff. Die bei Lithberg (a. a. O., S. 16) abgebildete Bronzescheibe von Eskelhem (Gotland), die dem 8. Jahrhundert v. Chr. zugeschrieben wird und offenbar ein Lärminstrument war, scheint ebenfalls kultischen Zwecken gedient zu haben. (Freundlicher Hinweis von G. Holmgren.)

noch echt dämonisch war und darum von den Gewährsmännern so oft als wirkliche Geistererscheinung aufgefaßt wurde, nicht als Menschenwerk. Gerade darum ist es verständlich, wenn uns auf dieser Entwicklungsstufe zuerst keine direkten Zeugnisse für eine menschliche mimische Handlung, eine menschliche Veranstaltung entgegentreten. Auch diese Eigenheit der Überlieferung werden wir noch als durchaus typisch kennenlernen. Wir dürfen deshalb diese esoterische Ekstase noch einen Geheimkult nennen. Ihn zu erschließen und zu umschreiben, dazu werden uns die Überlieferungen vom Geisterheer einen Schlüssel geben, der den Weg zu ebenso reichen wie unerwarteten Quellen erschließt.

Aber darf man denn Aufzüge, die sich unter tollem Gelärm öffentlich mitten vor den Augen der Menschen abspielten, wirklich als „Geheimkulte“ bezeichnen?

Ich glaube es. Denn die geheimnisvolle Dämonie, die sie umwitterte, war so bannend, daß die Zuschauer Jahrhundert um Jahrhundert nicht „glaubten“, daß diese Dämonen „in Wirklichkeit ja doch bloß Menschen“ seien. Der kluge Rationalismus wiederum hat sich seinerseits ebenfalls „täuschen“ lassen. Denn er sah regelmäßig bloß die Maskerade, nicht die Dämonie. Und so ist es denkwürdigerweise geschehen, daß er nicht auf den Gedanken kam, diese „Maskeraden“ mit den „Sagen“ zu verbinden und zusammenzuschauen, sondern bei der Erklärung dieser Sagen lieber zu den abstraktesten Allegorisierungen seine Zuflucht nahm (allerlei wahrhaft groteske Beispiele für solche Abstraktheit werden hier noch vorgelegt werden). Auch der Rationalismus hat also das „Geheimnis“ dieses — öffentlichen — Totenkultes nicht durchschaut. Im übrigen ist es ja ein leuchtendes Kennzeichen von Rationalismus, sich Geheimnisse nur im Kellerversteck u. dgl. vorstellen zu können und zu meinen, was sichtbar sei, könne nicht geheimnisvoll sein.

An dieser Stelle ist noch ein verbreiteter Irrtum abzuwehren, der — so glaube ich — zu einer verhängnisvollen Mißdeutung unserer kultischen Überlieferungen geführt hat. Eine große Zahl von Forschern ist geneigt, möglichst weite Gebiete des Kultes unter der Kategorie des Apotropäischen zu sehen, d. h. sie lediglich als Maßnahmen der Dämonenabwehr aufzufassen. Ohne Zweifel spielen Riten dieser Art eine außerordentlich große Rolle, auch im germanischen Kult[26]. Doch

---

[26]) Über Glocken als Mittel der Dämonenabwehr vgl. z. B. Frazer, The Golden Bough II, S. 102, 127; III, S. 120; IX, S. 117f., 157ff., 196, 200, 204, 246ff. usw.; Sartori, Zs. d. Ver. f. Vk. 7, 1897, S. 358ff. Nun auch Sartori, Das Buch von deutschen Glocken, 1932, bes. S. 32ff. und 240 s. v. „Geisterscheuche“.

heißt es m. E. wirklich, die Dinge geradezu auf den Kopf stellen, wenn man die Teufelsverkleidungen und sonstigen — oft ausgesprochen terroristischen und schreckverbreitenden — mimischen Dämonenkulte als einen bloßen Ausfluß der Dämonenangst ansehen will. Es scheint mir, als trüge diese Betrachtungsweise vor allem die Schuld daran, daß dieser zentral wichtige Teil unseres volkstümlichen Brauchtums in seinem eigentlichen Sinn so oft und so zähe verkannt worden ist. Den Lärmaufzügen billigt man in der Regel ausschließlich die Funktion zu, böse Geister abzuschrecken[27]). Über die Tatsache aber, daß die Lärmenden selbst in der Gestalt furchterregender Dämonen auftreten, hilft man sich gern mit der Erklärung weg, daß man sich durch Vermummung stets nur vor der Macht gefährlicher dämonischer Gewalten sichern wolle.

Das Gegenteil davon ist richtig: Ich werde an einer ganzen Reihe von Belegen darzutun haben, daß bis in die Gegenwart hinein der Glaube an die dämonische Macht der Spukmasken lebendig ist. Wer es wagt, die gefährliche Vermummung zu vollziehen, der begibt sich damit unter den Bann der unheimlichen, unberechenbaren Gewalten, in ihm erwachen dunkle dämonische Mächte, und er wird selbst zum Dämon.

Man darf diese Kulte dämonische Verwandlungskulte nennen.

Das Grauen, das diesen Vorgang umgab, kommt in mehr als einer Volksüberlieferung packend zum Ausdruck[28]). Aber es ist nicht das Grauen vor äußeren Schreckensmächten, die man zu verscheuchen trachtet, sondern das Gefühl, daß jenen Mächten im Inneren des Maskenträgers selbst ein Sitz bereitet wird. Die vermummten Spukdarsteller werden „besessen", sie werden Träger des Dämonischen.

Das Bild jener Bräuche wird damit natürlich sofort ein völlig anderes. Es erweist sich als ein Grundirrtum, daß man jene schreckhaften Aufzüge bloß als Verteidigung gegen dämonische Mächte verstehen wollte. Aber dieser Irrtum ist ebenso lehrreich, wie er einflußreich gewesen ist.

Es machte sich hier ganz offenbar die Theorie geltend, daß alle Mythologie aus der Angst geboren sei, und daß der Kult im wesentlichen das Ziel verfolge, die gefürchteten Mächte unschädlich zu machen. So weit ging die Beherrschung der Geister durch diese Anschauungsweise, daß man auch dort noch eine apotropäische Maßnahme der Gespensterfurcht zu sehen glaubte, wo Menschen sich durch allerlei Mittel in den Zustand

---

[27]) Die ihr freilich auch zukommt, jedoch nur neben anderen Funktionen; s. u. S. 276 ff.

[28]) Vgl. u. S. 304 ff.

ekstatischer Besessenheit brachten und selbst als rasende Spukgestalten die Außenstehenden in zitternden Schrecken versetzten. Wir werden im folgenden mehrere Beispiele einer ausgesprochen terroristischen Ekstase kennenlernen, vor denen die religionsgeschichtliche Angsttheorie zur völligen Unmöglichkeit wird, ebenso wie es vollkommen ausgeschlossen ist, hierin nichts weiter als vegetationsmagische Akte zu sehen — Maßnahmen zur Beförderung von Fruchtbarkeit und Wohlstand, wie dies so zahlreiche Forscher wollen (besonders konsequent, bezeichnend genug, manche englische!).

Allerdings ist zu betonen, daß die ekstatischen Kulte der maskierten Totendarsteller zweifellos auch eine apotropäische wie eine vegetationsmagische Seite besitzen. Wir werden diese Funktionen im einzelnen untersuchen[29]). Doch schon hier sei bemerkt, daß auch diese Akte der Verderbensabwehr und der Wachstumsförderung ursprünglich nicht gewöhnlichen Menschen übertragen waren, sondern maskierten Geisterdarstellern, d. h. dämonisch Besessenen. Und gewisse Volkssagen erweisen klar, daß man jene Kräfte gerade dem Totenheer zuschrieb. Wir werden unten[29a]) noch zu zeigen haben, daß die Dämonie der Ekstatiker und ihre Verbindung mit den verehrten Toten und dem Totengott unmöglich aus dem apotropäischen oder vegetativen Zauber abgeleitet werden kann. Jene Nützlichkeitskulte sind Attribute der Dämonie, nicht ihre Quelle.

Wie sich die verschiedenen Faktoren der ekstatischen Dämonie zueinander verhalten, diese Frage wird uns hier noch weiterhin beschäftigen. Zunächst stellen wir fest: die Glocken, die dem Wilden Heer, der mythischen Herlekinsschar, zugeschrieben und von den menschlichen Herlekindarstellern getragen werden, haben — als Mittel der Ekstase — ihren ursprünglichen Standort im Kult und nicht in den Totenmythen. Wenn die Glocken trotzdem zuerst in der epischen Überlieferung erwähnt sind, so beweist dies, daß auch schon diese epischen Mitteilungen mit Kulten in Zusammenhang standen.

Wir stehen hier zum ersten Male einem Fall gegenüber, wo ein Aufzug, der uns heute als Mummenschanz, als Maskerade erscheint, von Beschauern für Dämonenwerk gehalten wurde. Ich werde eine lange Reihe von Überlieferungen vorlegen, die m. E. ganz klar erweisen, daß solche rein „übernatürliche“ Auffassung einer Kulthandlung kein vereinzelter Fall war, sondern eine unabsehbar wichtige Kategorie

---

29) s. bes. u. S. 276ff. und 286ff.

29a) S. 289ff.

religiösen Denkens erkennen läßt, die wir viele Jahrhunderte hindurch und bis in die Neuzeit hinein verfolgen können. Diese Tatsache mit Beispielen zu belegen und auf ihre historische und methodologische Bedeutung hin zu prüfen, ist eines der Hauptziele dieses Buchs. Wir werden uns über die grundsätzlichen Fragen und Folgerungen, die hier anschließen, noch eingehend Rechenschaft zu geben haben.

Ich habe mit Absicht ein handgreifliches Beispiel an die Spitze gestellt, um dem grundsätzlichen Zweifel zu begegnen, der sich vermutlich bei manchem Leser gegen die Methode eingestellt haben wird, mit der hier das Fortbestehen eines alten Wodankultes und die Existenz weit verbreiteter geheimer Kultverbände bewiesen werden soll. Nunmehr soll eine Reihe von Motiven der Totenheer-Mythen systematisch auf ihr Verhältnis zum Kultischen geprüft werden. Es werden vor allem solche Beispiele willkommen sein, die besonders deutlich die Grundvoraussetzung dieser Mythenanalyse erhellen, indem sie zeigen, wie völlig Glaube und Brauch des Volkes einander durchdringen können, kaum vorstellbar für Menschen, die gewohnt sind, zwischen „Diesseits" und „Jenseits" eine scharfe Grenze zu ziehen, und deren Denken auf eine Unterscheidung von „Natürlich" und „Übernatürlich" eingestellt ist. An ein paar Fällen wenigstens soll erwiesen werden, wie das Brauchtum, von dem hier gesprochen wird, nicht nur für die Außenstehenden, sondern auch für seine Träger selbst, und für sie erst recht, durch und durch dämonischer Art war — und es zum Teil bis in unsere Tage geblieben ist, und wie sakrale Bindungen ganze soziale Gruppen völlig umspannt, beherrscht und geformt haben.

Zeitliche Gebundenheit des Dämonentreibens

Schon im rein Zeitlichen läßt sich ein deutlicher Parallelismus zwischen den Sagen vom Wilden Heer und gewissen Bräuchen feststellen. Zwei Perioden zumal sind es, die da hervorragen.

Einmal die Weihnachtszeit mit den „Zwölften". So erzählt z. B. die elsässische Sage, daß in dieser Zeit die Wilde Jagd am wildesten tobe[30]). Aber auch in Schwaben[31]), in Norddeutschland[32]) wie in

[30]) s. Hertz, Deutsche Sage im Elsaß, S. 38.

[31]) E. Meier, Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben I, S. 138, 140.

[32]) Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, S. 2, 275; Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein

Bayern[33]) berichtet die Volkssage, daß das Wilde Heer gerade in jenen heiligen Nächten des Winters umherstreife[34]). Die Propositio XLVIII seiner *„Saturnalia"*[35]) überschreibt Joh. Prätorius: *„Am Heil. Weynachten zeugt die Diana herüm mit ihrem wütenden Krieges-Heer"*. An einer anderen Stelle[36]) erzählt er: *„Weiter soll solche Frau Holle auffs grosse neue Jahr / oder am Heiligen 3 Könige Tage wiederümme kehren nach ihrem Horselberge..."*

Der Glaube, daß die Seelenscharen zu Weihnachten oder in den folgenden zwölf Nächten umziehen, ist jedoch über Deutschland hinaus verbreitet. Auch Skandinavien kennt einen solchen Glauben, und von da ist er bis zu den Lappen gedrungen[37]). Im Norden heißt dieser Zug geradezu *„Juletog"* oder *„Julefolk"*[38]), wie denn auch Odin schon im Altnordischen den Beinamen *Jólnir* führt[39]) und nach neuschwedischem Glauben in der Julnacht umherzieht[40]). Die nordischen Vorstellungen und Gebräuche, die sich an die Julzeit knüpfen, wobei des Totenheeres immer wieder gedacht wird, hat vor allem H. F. Feilberg[41]) durch reiche Sammlungen belegt.

Auch am letzten Tag der Zwölften treibt sich die Geisterschar besonders gern umher, nämlich am Dreikönigstag[42]). In Norwegen wie auf Island wird der Geisterzug, der zu Weihnachten umgeht, u. a. auch

---

und Lauenburg, S. 372; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I, S. 4f.

[33]) Panzer, Beiträge zur deutschen Mythologie II, S. 260.

[34]) Weitere Belege bei Plischke, Die Sage vom Wilden Heere im deutschen Volk, Diss. Leipzig 1914, S. 53ff.; ferner Zaunert, Westfälische Sagen, S. 46ff.; Ders., Hessen-Nassauische Sagen, S. 11; G. F. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, S. 74; Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 102 usf.

[35]) Leipzig 1663, S. 395. [36]) a. a. O., S. 403.

[37]) Fritzner, [Norsk] Hist. Tidsskr. (1. Række) 4, S. 135ff., 156f.; Olrik, Danske Studier 1905, S. 39ff., 45; K. Krohn, Finnisch-ugrische Forschungen 1906, S. 155ff.; v. Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen [= Germanist. Abhandlungen, hgg. von F. Vogt, 37. Heft], S. 2, 73ff.

[38]) Olrik a. a. O., S. 45.

[39]) Vgl. bes. Celander, (Zs.) Rig 1920, S. 168ff., und H. Falk, Odensheite, [= Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Kl. 1924. No. 10; Kristiania 1924], S. 20f.; v. Unwerth a. a. O., S. 130ff.

[40]) Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I, § 49; vgl. Rietz, Svenskt Dialektlexikon, 1867, S. 480; ähnlich in Dänemark, s. Danske Studier 1904, 36; s. auch N. Ödeen, Acta Philol. Scandinavica 4, S. 163, ferner Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål II, S. 732.

[41]) Jul (Kopenhagen 1904), vgl. bes. II, S. 32ff., 325; über das Treiben der Toten zur Julzeit nach Zeugnissen der an. Lit. jetzt auch Klare, Acta Philol. Scand. 8, 1933, S. 50f. Sehr wertvolle Belege auch bei H. Celander, Nordisk Jul.

[42]) s. z. B. Bartsch, Sagen.. aus Mecklenburg I, S. 13; s. auch oben.

„*Jolaskreid*“ genannt oder man bezeichnet die gespenstische Schar auch als „*Jolasveinar*“, die „Weihnachtsburschen“, wie der Name dieses sogenannten „Seelenheeres“ wörtlich zu übersetzen wäre[43]).

Die zweite Periode, in der das Wilde Heer umgeht, ist die Fastnachtszeit[44]). So zieht das *Guetigsgheer* in der Schweiz zur Karnevalszeit umher[45]). In Schlesien erzählt man: „In der Weihnachts- und Faschingszeit erschien der Nachtjäger und störte die Leute, die am Rocken beisammen saßen. Plötzlich klopfte er ans Fenster und warf, wenn die Leute heraussahen und schrien, eine Pferdekeule herein[46]).“ Der erste Teil dieses Berichtes stimmt zu dem weitverbreiteten Brauch nächtlicher Aufzüge zu den Spinnstuben[47]); in den zweiten Teil spielt die Sage vom bestraften Spott hinein, die wir noch analysieren werden[48]) — eine ausgesprochen mythisch-sagenhafte Tradition. Auch hier durchdringen sich wiederum in charakteristischer Weise die Schilderung des (dämonischen) Brauchtums und phantasiegestaltete Sage. — Aus Thüringen wird mitgeteilt: „Kein vernünftiger (!) Mensch geht zu Fastnacht in die großen Zeitzer Wälder bei Nickelsdorf; denn an diesem Tage (!) jagt der Wilde Jäger[49]).“ Schon der gelehrte J. Prätorius erzählt 1668[50]) „*von dem treuen Eckhard / welcher auch mit seiner wütenden Rot sich sonderlich sol sehen und hören lassen um*

---

[43]) s. Fritzner, [Norsk] Hist. Tidsskr. 4, S. 157; reiche Belege bei Feilberg, Jul II, S. 41ff., 329ff.; vgl. ferner H. Celander in der Zs. Rig, 1920, S. 168ff.; N. Lid, Joleband og Vegetasjonsguddom [= Skrifter, utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II., Hist.- Filos. Kl. 1928, No. 4], S. 42ff., 55ff., 166, 233, 240, woselbst weitere Hinweise.

[44]) Ferner werden gelegentlich als typisch genannt die Johannisnächte, in denen z. B. König Wollmer (= Waldemar) umzieht (s. G. F. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, S. 74) und die Nacht vor dem ersten Mai, die Walpurgisnacht (s. Plischke a. a. O., S. 55f.; Zaunert, Dt. Natursagen, 1. Reihe, S. 16f.; auch der Aufzug der *Mesnie Hellequin* im altfranzösischen Spiel vom Laubdach des Adam de la Hâle fiel vermutlich in eine dieser Nächte, s. G. Cohen, Le théatre en France au moyen âge II, 1931, S. 19). — Auch die Adventzeit wird bisweilen genannt (s. z. B. Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 11; Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 103). Andere Hinweise bei Plischke a. a. O., S. 52ff. Vgl. auch El. H. Meyer, German. Mythol., S. 235. — Besonders im Norden hat die Lucien-Nacht (13. Dezember), die ehemals als die längste des Jahres galt, viele Mittwinter-Traditionen an sich gezogen, so auch Sagen und Kulte des Totenheer-Kreises (ausführliche Belege s. u. S. 351 und Anm. 7).

[45]) Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 91, s. auch ib. 95.

[46]) Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, hgg. von Siebs IV, II, S. 479.

[47]) s. bes. Waschnitius, Perht..., passim.

[48]) s. u. S. 143ff. [49]) Quensel, Thüringer Sagen, S. 164.

[50]) Blockes-Berges Verrichtung, S. 515f.

die H. Fasten / und solches zwar weit und breit. Sintemal wie ich gehöret auch zu Nürnberg das Wesen bekannt ist / alwo die Leut auss Uppigkeit / oder wegen verwegenheit auf die Wege oder auff die Gassen / auff dem Land nemlich lauffen sollen / solche streiffende Rotte anzusehen". Man beachte wohl, daß dieser vielgelehrte märkische Polyhistor hier von Geisterspuk redet und nicht von Nürnberger Fastnachtsbelustigungen — und dies im 17. Jahrhundert, wo die Fastnacht für die Nürnberger Großstädter schon seit Jahrhunderten ein Spaß geworden war[51])! Für Prätorius und seinen Gewährsmann aber bestand der alte Geisterbann ungebrochen fort. — Aus Thüringen weiß Joh. Agricola zu berichten, daß in Eisleben *„das wütend heere (also haben sie es genennet) fürüber gezogen sey / alle jar auff den Fasnacht Donnerstag / vnd die Leut sind zugelauffen / vnd haben darauff gewartet / nit anders / als solt ein grosser mechtiger Keyser oder König fürüber ziehen[52])".* Bei diesem Bericht weiß man nicht so recht, ob hier dem Erzähler ein übernatürliches oder ein menschliches Wildes Heer vor Augen gestanden habe. Das gleiche gilt von einer Mitteilung des Joh. Prätorius *„von dem Treuen Eckart und seiner Rotte: Der in Fasenachten in Düringen etc. herüm streiffen soll[53])".*

Schon im Anfang des 16. Jahrhunderts sagt Geiler v. Kaisersberg vom *„wietischen Heer"[54]): „Also redt der gemein man daruon. Das die vor den zeiten sterben ee den das inen got hat off gesetzt / als die die in die reiss lauffen vnd erstochen werden / die müssen also lang nach irem todt lauffen biss das / das zil kumpt / das inen got gesetzt hat / vnd dan so würckt got mit inen was sein götlicher wil ist. Vnd die die also lauffen die lauffen aller meist in den fronfasten... voruss in der fronfasten vor weihenachten / das ist die heiligest zeit. Vnd laufft ietlicher als er ist in seinem cleid. Ein baur als ein baur. Ein ritter als ein ritter vnd lauffen also an einem seil / vnd tregt einer das crös vor im. Der ander den kopf in der hand / ond laufft einer vor.*

---

[51]) Eine ausführliche Schilderung eines Nürnberger Fastnachtsumzugs aus dem 16. Jahrhundert, bei dem u. a. das Wilde Heer aufgetreten sei, gibt Chr. Vulpius in seiner Sammlung „Curiositäten" (Bd. X, S. 390ff.). Als die Quelle dieser recht eingehenden Beschreibung nennt er einen zeitgenössischen Bericht des Handlungsdieners M. Wirschung (oder Wirsing). Wie mir Herr Geheimrat Jul. Petersen gütig mitteilt, handelt es sich dabei um eine Fälschung durch Vulpius. Angeregt wurde diese aber wohl durch neuzeitliche Fastnachtsbräuche, denn ganz ohne Beeinflussung durch solche würde Vulpius wohl kaum auf den Gedanken verfallen sein, im Karnevalszug das Wilde Heer auftreten zu lassen.

[52]) Siebenhundert vnd funfftzig Deutscher Sprüchwörter, Wittenburg 1592 (Die 1. Ausgabe ist mir z. Z. nicht zugänglich), Nr. 667, Bl. 306 (verdruckt in 206); vgl. u. S. 39. [53]) Saturnalia, S. 395. [54]) Omeiss, XXXVII, r. Sperrungen von mir.

Der schreiet / flühe ab dem weg das dir got das leben geb. Also redt der gemein man daruon. Ich weiss nüt daruon.“ In diesem Fall hat dem berühmten Prediger ganz offenbar die Sage vorgeschwebt. Aber was er da schildert, ist in Wirklichkeit der Brauch.

Daß das Wilde Heer gerade in der Fastenzeit unterwegs sei, wird noch in neuerer Zeit z. B. aus Braunschweig, Westfalen, Thüringen, Sachsen, Schlesien und der Schweiz berichtet[54a]).

Unter den Sagen vom „Wutisheer“ teilt A. Birlinger[55]) folgendes mit: „Zwischen Dietingen und Irslingen in der Nähe der Ruine Wildeck liegt der gefürchtete ‚dicke Wald‘. Es geht da nicht geheuer her. Feurige Pudelaugen, feurige Reiter, ja sogar schon mit Peitschenknallen daherspringende Fastnachtsnarren (!) will man da gesehen haben. Niemand geht gerne durch den Wald.“ Endlich sei erwähnt, daß das deutsche Totenheer auch geradezu als „Fastnacht-Heer“ bezeichnet wird[56]).

Dann treffen wir an sehr verschiedenen Punkten noch die Nachricht, daß das Wilde Heer besonders an den Vorabenden großer Feste sich bemerkbar mache — und auch dies Motiv scheint mir naturmythologisch völlig unerklärlich. So erzählt E. Meier[57]): „Regelmäßig hört man zu Altdorf, beim Kloster Weingarten, ’s Wuotas um Weihnachten und in den Nächten der übrigen großen Feste.“ Aus Westdeutschland wird Ähnliches gemeldet: In Lutzerath geht der „Hölzerne Jäger“ am Vorabend von Feiertagen um[58]). In den Alpen treibt dieser Spuk nach Vernaleken[59]) an Samstagen sein Wesen[60]).

Soweit die Sagen vom Totenheer — oder was man bisher als „Sagen“-Berichte angesehen hat.

Und nun die Gegenstücke im Brauchtum.

[54a]) s. Plischke a. a. O., S. 56 und Anm. 6. [55]) Aus Schwaben I, 1874, S. 96.

[56]) s. P. Chr. Hilscher, Curiöse Gedancken von Wütenden Heere, 1702 [in: Deliciarum manipulus I, 1703], S. 20.

[57]) Aus Schwaben, S. 128. [58]) Zs. f. rhein. u. westf. Vk., 1906, S. 300f.

[59]) Im Kanton Freiburg, so erzählt er (Alpensagen, S. 87), habe es an Samstagen sein Wesen getrieben, „verheerte alles mit Vorsatz (!), zerschlug Dächer und Zäune, die Rüden gruben tiefe Löcher in den Boden“. Hier würde man natürlich an Elementarereignisse denken, wenn nicht diese Vorgänge sich gerade an Samstagen abgespielt hätten. Obwohl Vernalekens Angaben bekanntlich mit Vorsicht aufzunehmen sind, so dürfen wir diese Mitteilung verwerten, denn die Nachrichten sind auch sonst ziemlich zahlreich, daß das „Totenheer“ seinen Unfug besonders gern in den Nächten von Sonnabend auf Sonntag verübt habe; s. nächste Anm.

[60]) S. ferner Plischke, S. 55f.; aus Skandinavien wird ganz Ähnliches berichtet: s. A. Olrik, Dania VIII, S. 146f.; Ellekilde in: Fynsk Hjemstavn 4, 1931, S. 8; J. Götlind, Uppsala Nya Tidning, Julnummer 1930, S. 2.

Gerade die ekstatischen Volksbräuche, von denen diese Untersuchung handeln soll, finden wir vorzüglich an eben die Zeiten gebunden, in denen (nach dem Volksglauben) das Totenheer umherschweift! Schon in den oben angeführten Belegen aus dem 16. und 17. Jahrhundert ist ja zwar in Wirklichkeit der Brauch geschildert — allerdings sagenhaft versetzt —, aber ohne Zweifel ist der Mythos, d. h. das „übernatürliche“ Totenheer, gemeint. In anderen Fällen aber, wo wir unbestritten wirkliches Brauchtum vor uns haben, finden wir auch dieses an jene gespensterhaften Nächte geknüpft. Die Riten der Julzeit sollen in dieser Arbeit nicht alle systematisch untersucht werden, doch ist gewiß, daß auch in sie sehr wesentliche Teile des germanischen Totenkultes eingegangen sind[61]). Von den alten Gebräuchen hingegen, die an der Fastnachtszeit haften, wird im folgenden ausführlich zu sprechen sein.

Von Verboten, zur Weihnachts- und Fastnachtszeit in Teufelslarven oder anderen dämonischen Masken umherzu„laufen“, sind uns recht viele erhalten[62]). So untersagen etwa die Behörden von Basel im Jahre 1432 *„menglichem, daz niemand in tüfels hüten louffen solle, noch in Böcken wise gan ietz* (um Weihnachten) *noch zer vassnacht*[63])“.

Bei jenen zeitlichen Übereinstimmungen zwischen Mythos und Brauchtum ist es nicht schwer, die Naturmythologen zu widerlegen. Man hat gemeint, die Sage vom Wilden Heer sei deshalb besonders mit der Weihnachtszeit verknüpft, weil im Mittwinter die Stürme am stärksten rasen. Deshalb habe sich die Sage von den dahinstürmenden Totenseelen vor allem an diese Zeit geheftet. So läßt es sich aber gewiß nicht erklären, daß gerade die „Zwölften“ die eigentliche Geisterzeit sind. Wäre der Glaube an das Umziehen der Totenschar bloß an das Rasen des natürlichen Sturmes gebunden, so hätte er unmöglich kalendarisch festgelegt werden können, sondern man hätte an Wodan und seine Schar eben in allen Sturmnächten gedacht.

Wenn anderseits die Sage bloß erzählen würde, daß zur Julzeit alle Gräber offenstehen, oder daß die Geister unsichtbar und unhörbar umherstreifen, so wäre es wohl denkbar, daß die freie Phantasie allein hier am Werke war. Da es aber immer wieder heißt, daß in der Julzeit die Dämonen mit rasendem Getöse gerade 12 Nächte lang oder an ganz bestimmten Abenden umhertoben, kann dies nicht aus der Luft

---

[61]) Feilberg, Jul, passim; s. bes. L. Weiser, Jünglingsweihen, S. 58; H. Celander, Nordisk Jul, passim.

[62]) s. z. B. Hoffmann-Krayer in: Schweiz. Arch. f. Vk. 1, 1897, S. 127ff., 183ff.; vgl. auch Schiller und Lübben, Mnd. Handwb. s. v. *Schoduvel.*

[63]) s. Hoffmann-Krayer a. a. O., S. 184.

gegriffen sein, und ebensowenig können unregelmäßige Naturerscheinungen diese „Termin-Sage" — wie man sie nennen könnte — erzeugt haben. Jahresbräuche aber können hier gewirkt haben.

Der Bericht des Olaus Magnus

Und in der Tat lassen sich kultische Handlungen nachweisen, die gerade an jene Zeitabschnitte gebunden sind und eben jenen wild ekstatischen Charakter aufweisen, der unsere Totenheer-Sagen kennzeichnet — und zwar keineswegs nur bei den Germanen. Gerade in jenen „Geisterzeiten" treten, hochaltertümlichem Kultbrauch gemäß, alljährlich wilde Dämonendarsteller auf, deren gefürchtetes Treiben sich in den Geistersagen des Volkes getreu abspiegelt.

Wir finden an den Rändern des germanischen Gebietes Reste geradezu urtümlicher Gebräuche, bei denen zur Weihnachtszeit (oder in der damit konkurrierenden Fastnachtszeit) Geisterdarsteller auftreten, und dies teilweise noch in primitiver theriomorpher Gestalt[63a]). In ihrem wild ekstatischen Ritus zeigen sie eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Geisterheer der Wilden Jagd. Höchst lehrreich ist in dieser Hinsicht der folgende Bericht, den der schwedische designierte Erzbischof Olaus Magnus 1555 in seiner „Historia de gentibus septentrionalibus"[64]) gegeben hat:

„Da im 15. Kapitel dieses Buches von verschiedenen Arten von Wölfen die Rede gewesen ist, habe ich es für der Mühe wert gehalten, am Ende dieses Buches über die wilden Tiere hinzuzufügen, daß die Art von Wölfen, die in Wirklichkeit in Wölfe verwandelte Menschen sind — eine Art, von der Plinius (VIII, 22) mit Zuversicht beteuert, sie seien als erdichtete Fabelwesen zu betrachten — daß solche, sage ich, noch heute in großer Zahl vorkommen, zumal in den nach Norden zu liegenden Ländern. In Preußen, Livland und Litauen müssen zwar die Einwohner fast das ganze Jahr über durch die Raublust der Wölfe großen Schaden leiden, da ihr Vieh überall in den Wäldern, wenn es nur ein klein wenig von der Herde abirrt, in großen Mengen von jenen

---

[63a]) Mancherlei Analogien geben uns das Recht, mit wesentlichen Einflüssen der germanischen Mythologie auf die Volksreligionen östlich der Ostsee zu rechnen. Für die hier geschilderten Kulte ist die ausdrückliche Mitteilung bedeutsam, daß auch Deutsche daran beteiligt waren (s. u. S. 23 und 348). Und in der Tat weisen die nord-estnischen Bezeichnungen der Werwolfs, *inimesehunt* („Menschenwolf"), *koduhunt* („Hauswolf") auf germanische Entlehnung hin, s. O. Loorits, Estnische Volksdichtung und Mythologie, Tartu 1932, S. 73.

[64]) Liber XVIII, Cap. XLV und XLVI, S. 642f.

zerrissen und verschlungen wird: und doch halten sie diesen Schaden nicht für so groß wie den, welchen sie von Menschen erleiden müssen, die sich in Wölfe verwandeln. Denn beim Feste der Geburt CHRISTI rottet sich gegen Einbruch der Nacht an einem bestimmten Ort, den sie unter sich festgelegt haben, eine solche Menge von Wölfen zusammen, die sich aus Menschen, in verschiedenen Gegenden wohnhaft, verwandelt haben und die sodann in derselben Nacht mit unglaublicher Wildheit sowohl gegen das Menschengeschlecht als gegen alle übrigen Lebewesen, die nicht wild sind, wüten, daß die Bewohner jener Gegend durch sie einen größeren Schaden leiden, als sie jemals von wirklichen und natürlichen Wölfen zu ertragen haben. Denn wie man zur Genüge erfahren hat, belagern sie die Gebäude der Menschen, die im Walde wohnen, mit unglaublicher Wildheit, und sie versuchen sogar, die Türen aufzusprengen, um sowohl die Menschen wie die übrigen Lebewesen daselbst zu vernichten. Sie dringen in die Bierkeller ein und trinken dort etliche Tonnen Bier oder Met aus, und die leeren Fässer stellen sie in der Mitte des Kellers aufeinander: darin unterscheiden sie sich von geborenen und echten Wölfen. Dem Ort jedoch, wo sie etwa in jener Nacht gerastet haben, schreiben die Einwohner dieser Länder etwas Prophetisches zu: denn wenn einem dort etwas zustößt, etwa daß sein Gefährt umstürzt und er selbst in den Schnee fällt, so sind sie ganz überzeugt, daß jener in demselben Jahre sterben werde, wie sie das seit langen Zeiten erfahren haben. Zwischen Litauen, Samogitien und Kurland ist eine Mauer, der Rest einer verfallenen Burg, dort kommen zu einer bestimmten Zeit des Jahres einige Tausend von ihnen zusammen, und sie prüfen die Geschicklichkeit eines jeden im Springen: wer jene Mauer nicht überspringen kann, wie es den Dickeren meist geschieht, der wird von ihren Vorstehern mit Geißeln gepeitscht. Schließlich wird fest behauptet, daß unter jener Schar auch Große dieses Landes und Männer aus dem höchsten Adel sich befinden: Wie diese meistens zu solchem Wahnsinn und der äußerst schrecklichen Verwandlung kommen, der sie sich dann zu bestimmten Zeiten nicht zu entziehen vermögen, das soll im nächsten Kapitel gezeigt werden."

Nach einer Polemik gegen Plinius, der den Werwolfglauben eine dreiste Lüge schalt, fährt Olaus Magnus fort (a. a. O., S. 643): „Zur Verteidigung der Mitteilungen des Euanthes, Agriopas und anderer Schriftsteller will ich hier mit einigen Beispielen zeigen, wie solches in den genannten Gegenden bis auf diesen Tag geschieht. Denn sobald einer, sei es ein Deutscher oder ein Eingeborener, gegen Gottes Gebot neugierig ist und sich der Genossenschaft jener verfluchten Menschen, die sich, sobald es ihnen beliebt, in Wölfe verwandeln, zuzugesellen

wünscht, so daß er sein ganzes Leben hindurch zu bestimmten Zeiten des Jahres an festgesetzten Plätzen mit seinen Genossen zusammenkommt und Verderben, ja den Tod über die übrigen Sterblichen und das Vieh bringt, so erlangt er von einem, der in solcher Zauberei erfahren ist, diese Kunst, sich zu verwandeln, die der Natur ganz zuwiderläuft, nämlich indem jener ihm einen Becher Bier zu trinken gibt (wenn nur der, der sich jener verbotenen Gesellschaft anschließen will, ihn annimmt), wobei gewisse Worte gesprochen werden. Dann kann er, wann es ihm beliebt, seine Menschlichkeit ganz und gar in Wolfsgestalt verwandeln, indem er sich in einen Keller oder in einen entlegenen Wald begibt. Endlich steht es ihm frei, diese Gestalt nach Belieben nach einiger Zeit abzulegen und dagegen seine vorige anzunehmen."

In diesem Bericht des schwedischen Gelehrten hat man einen wesentlichen Teil der Motive beisammen, die uns in den Totenheer-Sagen so oft entgegentreten — hier aber schildert sie einmal die alte Quelle ausdrücklich als Eigenheiten einer dämonischen Menschenschar und nicht als die eines Geisterheeres. So gibt dieser Beleg aus dem 16. Jahrhundert als unmittelbares Zeugnis eine willkommene Ergänzung zu den vielen mittelbaren Überlieferungen aus der Geistersage. Fast alles stimmt da zu den Mythen, die hier zur Erörterung stehen[64a]: Die in Wölfe verwandelten Männer streifen zur Weihnachtszeit umher — das tun nach der Sage auch „Odins Hunde"[64b] oder die verwegenen „Weihnachtsburschen". Sie wüten gegen Mensch und Tier — ein uralt primitiver Zug, der auch in den germanischen Bräuchen noch oft genug deutlich durchschimmert[65], nicht minder aber in der Sage: so erzählt man in Dänemark, wie die Geisterhunde einen Mann verfolgten und noch, als es ihm gelang, sein Haus zu erreichen und die Tür zuzuschlagen, an der Tür rüttelten und kratzten[66], gerade wie die baltischen „Wölfe" an den Türen rütteln. Man beachte, daß auch im neuzeitlichen deutschen Volksglauben die Mahnung außerordentlich oft ausgesprochen wird, man möge zur Weihnachtszeit die Türen fest vor der Wilden Jagd verschließen[67]. Die gespenstischen „Wölfe" brechen in die Häuser ein und

---

64a) [Während der Drucklegung dieser Arbeit lernte ich ein livländisches Gerichtsprotokoll kennen, das in schlagender Weise die hier vorgelegten Zeugnisse bestätigt. Ich gebe den wichtigsten Teil dieses Protokolls am Ende des vorliegenden Bandes als Anhang wieder.]

64b) s. Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål II, S. 731f.

65) s. bes. Weiser, Jünglingsweihen, S. 58f., und Meuli, Schweiz. Arch. f. Vk., 1928, S. 7ff., 10ff.

66) H. Ellekilde, Fynsk Hjemstavn 4, 1931, S. 19ff.

67) s. z. B. Zaunert, Westfälische Sagen, S. 48.

trinken — ebenfalls ein Zug, der jeder naturmythologischen Erklärung spottet — die Bierfässer aus, so wie das vom germanischen Totenheer bis nach Norwegen hinein immer wieder berichtet wird[68]), wozu Olaus Magnus höchst naiv bemerkt: *„in quo a nativis ac genuinis lupis discrepant“*. An bestimmten verrufenen Stellen sammelt sich die Schar — daß es eine Schar ist, beachte man besonders: denn gerade die sozialen Hintergründe dieser dämonischen Erscheinungen hat man in der Regel völlig übersehen, und damit meiner Meinung nach eben ihr Wesentlichstes. Sozialer Art ist natürlich auch die Geschicklichkeitsprobe, der Sprung über die Mauer.

Es ist nur ein scheinbarer Gegensatz, wenn hier das Totenheer durch Werwölfe vertreten wird. Denn die Werwölfe gelten sehr häufig als wiederkehrende tote Menschen[69]). Einen uralten Beleg für diesen Glauben entnehme ich einem Zitat aus einem assyrischen Epos von der „Höllenfahrt der Istar“, worauf R. Andree[70]) verwiesen hat. Istar droht dort dem Wächter der Unterwelt: „Ich will die Toten entweichen lassen unter der Gestalt von lebendigen Werwölfen.“ — Wir dürfen, wie weitere Beispiele lehren werden, damit rechnen, daß jene Wolfsscharen auch im europäischen Mythos — und Kult — dem Totenheer häufig funktionell entsprechen[71]).

Neuzeitliches Gegenstück

In schlagender Weise wird nun der nordeuropäische Bericht des Olaus Magnus bestätigt durch neuzeitliche Schweizer Überlieferungen aus dem 20. Jahrhundert, deren Kenntnis wir L. Rütimeyer verdanken[72]). Im weltabgeschiedenen Lötschental verkleiden sich noch heute die Burschen, die älter als zwanzig Jahre sind, am Sonntag vor Fastnacht mit Pelzen, Schellengürteln und Holzmasken und stürmen, während Weiber, Kinder und die jüngeren Burschen sich um ein Uhr mittags in die Häuser einsperren, unter lautem Gebrüll durch die Straßen. Ihre Wildheit wird von den Gewährsmännern als etwas „Grauenerregendes“ geschildert. Man gibt ihnen Fleisch und Sahne. Von ihnen erzählt aber die Sage, „daß sie von den »Schurtendieben« her-

---

68) s. u. S. 130ff. 69) s. z. B. Hertz, Der Werwolf, S. 88, 109f. u. ö.

70) Ethnographische Parallelen und Vergleiche I, 1878, S. 65, Anm. 3.

71) Vgl. auch A. Dietrich, Kleine Schriften, 1911, S. 420: „wenn früher bei uns zu Lande in den zwölf hellen Nächten die Leute in Tiervermummungen herumgingen, so sollten es auch die Toten sein, die jetzt auf der Oberwelt wandelten.“

72) s. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, 1924 [= Schr. d. Schweiz. Ges. f. Vk., Bd. XVI, S. 357ff.); vgl. auch (Zs.) „Globus“, Bd. 91, 1907, S. 201ff. und 213ff., und L. Weiser, Jünglingsweihen, S. 57f.

stammen, die angeblich etwa im 15. Jahrhundert im »Dietrich« hausten, einer kleinen Waldlichtung in den Wäldern der Südseite des Lötschentales... Der Dietrich ist nach der Sage der Ort der ersten Ansiedlung der Lötscher im Tale. Es sind dort jetzt noch Mauerreste alter Hofstätten vorhanden. »Schurte« heißt kurzer Rock, und der Name »Schurtendiebe« dürfte wohl herrühren von den kurzen Schafpelzen[73]), wie sie heute noch von den Maskierten getragen werden. Weiter wird berichtet, wie diese »Schurtendiebe«, mit Holzmasken versehen, nächtlicherweise in die Dörfer einbrachen und Korn und anderes raubten"[74]). Ein anderer Bericht über diese seltsame Schar lautet: „In vorgeschichtlicher Zeit hielt sich in den dichten Waldungen auf der Südseite des Lötschentales eine Räuberbande auf, welche die »geschulten Diebe« genannt wurden, und zwar deshalb, weil die Mitglieder sich üben mußten, mit schwerer Beute an einer Stelle, die heute noch (bei Blatten) gezeigt wird, über die Lonza (den wilden Gletscherbach des Tales) zu springen. Nur unter Erfüllung dieser Bedingung wurden sie aufgenommen. Diese Räuber machten sich ein Spiel daraus, die Dörfchen der Talbewohner zu überfallen. Sie traten dabei schreckhaft auf: in garstigen Fetzen, in Schaffellen, scheußlichen Masken mit dröhnenden ‚Treicheln' (Kuhglocken) und mit schweren Keulen bewaffnet, überfielen die Scheusale im Dunkel

---

[73]) Es ist hervorzuheben, daß die verschiedenartigen Pelzvermummungen nicht immer streng auseinandergehalten werden. In den Alpen verwenden die Burschen zu ihren Verlarvungen meist Schaf- oder Ziegenfelle. Ob die Wolfsdarsteller mit Wolfsköpfen, die im Nürnberger Schembartlauf auftraten (s. u.), zu ihren Verkleidungen immer echte Wolfsfelle zur Verfügung hatten, scheint mir ungewiß. Meines Erachtens hat man bei der Erörterung der römischen *Lupercalien* viel zu weitgehende Schlüsse daraus gezogen, daß die Auftretenden gerade Ziegenfelle trugen. Im Norden werden Bären- und Wolfshäuter gelegentlich vermengt (s. z. B. Faye, Norske Folke-Sagn, Christiania 1844, S. 78). Schon in altnordischer Zeit werden *berserkir* und *úlfheðnar* bisweilen verwechselt. So werden die Krieger der Elitetruppe auf Harald Harfagris Königsschiff bald als „*berserkir*" (Egilssaga, cap. IX, 3), bald als „*úlfheðnar*" (Vatnsdœlasaga, cap. IX, 1) bezeichnet. In der Vatnsdœlasaga (a. a. O.) heißt es „*...þeir berserkir, er úlfheðnar váru kallaðir; þeir hǫfðu vargstakka fyrir bryniur...*". Ihren Kampf schildert *þórbjǫrn hornklofi* im 9. Jahrhundert so:

...grenioðo berserkir
guðr var þeim a siNom
emiaðo úlfheðnar
ok ísarn glumdo.

(Haraldskvæði, Str. 8, V. 5—8; s. Skjaldedigtning, ed. F. Jónsson, A, I, S. 25f.) — Nicht selten werden in späterer Zeit pelzähnliche Vermummungen künstlich hergestellt (s. z. B. Schweiz. Arch. f. Vk. 10, S. 263; Driesen a. a. O., S. 143f.). Mit der Art des Pelzes nahm man es also nicht so genau. Die theriomorphe Fellhülle als solche dagegen war fest traditionell. Vgl. jedoch auch u. S. 64, Anm. 231, und S. 66. [74]) a. a. O., S. 364.

der Nacht die zitternden Bewohner. Daher stammen die vielen Geschichten von waghalsigen Einbrüchen, deren Spuren man heute noch aufweist. Man gebrauchte diese Masken einige Jahrhunderte, um sich unkenntlich zu machen. Es bildete sich eine Räuberbande, die sich so maskierte und die Nachbarn erschreckte und beraubte. Im 17. Jahrhundert haben diese Raubzüge aufgehört. Man benützt jetzt die Masken nur (!) noch am fetten Donnerstag und Fasching-Montag und -Dienstag, um damit die Leute zu erschrecken[75]."

Die Übereinstimmung dieser in unserem Jahrhundert aufgezeichneten Berichte vom südlichsten Rand des germanischen Gebietes mit Olaus Magnus' baltischen Nachrichten von 1555 könnte kaum größer sein. Nur der Zeitpunkt der Maskenraserei ist verschieden, hier ist es die Fastnacht, im Baltikum die Weihnachtszeit[76], in der die dämonischen Pelzvermummten auftreten — es konkurrieren also auch hier die beiden so typischen Zeiten der Männerbund-Feiern miteinander, denen wir immer wieder als Hauptperioden dieses Kultes begegnen. Alle anderen Züge bis zum Probesprung der dämonischen „Räuber" stimmen in einer Weise überein, die wir als Zeichen von primitiver Urverwandtschaft deuten müßten, auch wenn uns nicht ethnologische Parallelen lehrten, daß hier tatsächlich, um mit Rütimeyer zu sprechen, ein Stück „Ur-Ethnographie" vor unseren Augen liegt.

Andere Parallelen

Wenigstens ein paar Berichte mögen hier neben die erwähnten gestellt werden. Zunächst ein Hinweis, den 1859 J. J. Hanush[77] veröffentlicht hat: „Wie Vuk Stephanovic erzählt, sind besonders im Winter zur Weihnachtszeit die *‚vlkodlaci'* (Werwölfe) häufig zu sehen (!), und in der russischen und rusinischen Weihnachtsfeier spielen Vermummungen in Wölfe durch umgehängte *Wilcuren* (d. i. Wolfspelze) und ein Herumrennen in denselben durch die Gassen eine Hauptrolle... So wie die zu Wölfen Vermummten niemand im Haus und Hof und auf den Gassen in Ruhe lassen, so herrscht dagegen in dem Weihnachtszimmer die patriarchalische Sitte vor..." — W. Hertz war gewiß im

[75]) a. a. O., S. 364.

[76]) Derselbe Typus von Lärmumzügen vermummter Gestalten hat sich auch gern am Nikolausfest (6. Dezember) angesetzt (Belege bei K. Meisen, Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande, 1931, S. 446ff.). Doch scheint diese Fixierung räumlich und zeitlich nicht so weit verbreitet wie die Lärm- und Maskenumzüge zur und nach der Jahreswende. Vgl. auch u. S. 93, Anm. 356a.

[77]) In Wolfs Zs. f. dt. Mythol. u. Sittenkunde IV, S. 196.

Recht, wenn er annahm, daß dies Spuren eines alten Winterfestes seien, „wo, was jetzt Scherz und Spiel ist, von furchtbar blutigem Ernst gewesen sein mag[78])“. Schon Hanush[79]) weist übrigens auf ein Gegenstück dieser zeitlich gebundenen alljährlichen Werwolf-Verwandlungen hin, das sich in Herodots Bericht über die Neuroi findet[80]): „Die Skythen und die Hellenen, die in Skythien wohnen, berichten, daß einmal in jedem Jahr jeder von den Neurern für einige Tage zum Wolfe wird und darauf wieder seine alte Gestalt annimmt.“

Nach W. Hertz[81]) fürchtet man auch bei Serben und Neugriechen, ja in Mytilene und selbst in Kleinasien die Werwölfe besonders zu Weihnachten.

Eine Menge von Belegen hat schon Joh. Prätorius in der Propositio IV seiner „Saturnalia“[82]) unter dem Titel zusammengestellt: *„Am heiligen Weynachten werden etliche Leute zu Wehr-Wolffen.“*

Ich bin überzeugt, daß in diesem weihnächtlichen Werwolf-Terror auch die folgenden norddeutschen Tabus ihren letzten Grund haben: „Früher wagte Niemand, während der Zwölften (!) den Namen des Wolfes zu nennen... Auch Franck (Altes und Neues aus Mecklenburg I, 55) versichert, daß der Schäfer um diese Zeit[83]) lieber den Teufel nenne als den Wolf, aus Furcht, daß er ihm sonst unter die Schafe fahre, und Mantzel (Bützow'sche Ruhestunden 21, 23) erzählt, daß ein Bauer selbst den Namen seines Amtmanns, welcher Wolf hieß, nicht auszusprechen gewagt, sondern ihn ‚Herr Undeert‘ (Untier) genannt habe. Das Tier aber hieß um diese Zeit (!) ‚der Graue‘[84]).“

Zu den Sagen über den Spuk unserer „Zwölften“ aber, dieser zwölf Geistertage und -nächte, halte man folgende Notiz W. Vendenhaimers, eines Hörers von Melanchthon, aus dem Jahre 1557, der mitteilt, der Reformator habe in einer Vorlesung eine briefliche Nachricht zitiert, die ihm kurz zuvor aus Livland von einem *„vir dignissimus“* zugegangen sei (von dem Melanchthon bezeugt *„quem scio non falsa scribere“*): Ein wegen Zauberei angeklagter Mann in Livland habe vor seiner Hinrichtung gestanden, er sei alljährlich für zwölf Tage (!) zum Wolfe

---

[78]) Der Werwolf, S. 120. Es ist darauf zu verweisen, daß das russische Wort sowohl das Wolfsfell wie auch den dämonischen Werwolf selber bezeichnet, vgl. O. Loorits, Estnische Volksdichtung und Mythologie, Tartu 1932, S. 73f. Damit unmittelbar vergleichbar ist an. *úlfheðinn* und *-hamr,* s. u. S. 170ff.

[79]) a. a. O. [80]) Historiae, lib. IV, cap. 105. [81]) Der Werwolf, S. 120ff.

[82]) S. 65ff. [83]) Von mir gesperrt.

[84]) K. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg II, S. 246. Das Wüten der Wölfe unter den Herden fürchtete man also auch in Norddeutschland just in der Festzeit besonders, in der im Baltikum die Werwölfe die Herden überfielen!

geworden; nach dem Geburtsfest Christi (!) sei ihm ein kleiner Knabe erschienen, der ihn sich in einen Wolf verwandeln hieß. Habe er dies unterlassen, sei eine schreckliche Gestalt mit einer Geißel gekommen, und so sei er in einen Wolf verwandelt worden. Dann seien viele andere Wölfe zusammengeströmt, sie seien durch die Wälder gelaufen und hätten Vieh zerfleischt, Menschen hätten sie jedoch nicht beschädigen können. Während die Gestalt mit der Geißel voranging, zitterten (?) sie in einem Flusse. Und dies sei alljährlich zwölf Tage hindurch geschehen. Dann habe er wieder menschliche Gestalt angenommen[85]).

Dieser Bericht schildert ja offenbar eben dieselbe baltische Weihnachtssitte, die wir durch Olaus Magnus kennen[86]). Doch ist sie nicht von dem schwedischen Historiker abhängig und ergänzt dessen Mitteilung in höchst wesentlicher und wertvoller Weise[87]): Erstens hören wir, daß das Geistertreiben der dämonischen Wölfe gerade die „Zwölften" erfüllte, die zwölf Tage nach der Weihnacht. Dann ist hier (wie bei Olaus Magnus) ein Führer mit einer Geißel erwähnt — sicherlich keine Ausgeburt naturmythologischer Phantasie, sondern eine Gestalt, wie wir sie bei Männerbundweihen sehr häufig finden. Von dem Probesprung über eine Mauer ist hier nicht die Rede, statt dessen steht der etwas unklare Satz: *„praeeunte illo spectaculo cum flagello pavisse eos in flumine"*, der vielleicht so zu verstehen ist: „während jene Erscheinung mit der Geißel[88]) voranging, zitterten sie in einem Fluß"[89]). Es scheint sich also um eine Mannhaftigkeitsprobe, ein Bad

---

[85]) *„se quotannis factum esse lupum per dies duodecim, post natalem diem Domini vidisse se parvam speciem pueri, qui diceret, ut converteretur in lupum, postea cum non faceret, venisse speciem terribilem cum flagello, et ita conversum esse in lupum, postea concurrisse multos alios lupos, et cucurrisse per sylvas, lacerasse pecudes, hominibus tamen non potuisse nocere, praeeunte illo spectaculo cum flagello pavisse eos in flumine, et illa facta esse quotannis per dies duodecim, postea recepisse speciem hominis."* (Corpus reformatorum XX, S. 552, angeführt von O. Clemen, Zs. f. Vk., 1922, S. 141.)

[86]) s. o. S. 22ff. [Eine weitere schlagende Bestätigung gibt das unten im Anhang mitgeteilte livländische Gerichtsprotokoll.]

[87]) Über andere Zeugnisse zu diesem baltischen Werwolftreiben s. W. Hertz, Der Werwolf, S. 114, Anm. 2. Peucerus, Der Verfasser eines „Commentarius de praecipuis divinationum generibus" (1591), hielt die Geschichte von den baltischen Werwölfen, wie er versichert, lange für eine Fabel, bis ihn die Berichte von Kaufleuten, die viel in Livland reisten, von ihrer Wahrheit überzeugten, s. Hertz a. a. O.

[88]) *„species cum flagello"* im vorausgehenden.

[89]) Wenn später Peucerus, Commentarius de praecipuis divinationum generibus, 1591, Bl. 170, und nach ihm Majolus, Dies caniculares, Helionopoli, 1612, II, colloquium 3 (S. 643a, zitiert nach Hertz, Der Werwolf, S. 114f.), erzählt, der Führer habe den Fluß durch einen Schlag seiner Geißel gespalten, so scheint er diese Stelle

im eisigen Winterwasser, zu handeln — gleichzeitig ein Initiationsritus von einer der häufigsten Arten.

In Schlesien sagt man, ähnlich wie in Mecklenburg: „In diesen Nächten (den Zwölften) gehen die Werwölfe um. Man darf in dieser Zeit (!) überhaupt den Wolf nicht mit seinem Namen bezeichnen, sondern muß ihn das Gewürm oder Ungeziefer oder Unflat nennen, damit man nicht mit der Herde von den Wölfen zerrissen werde[90]).“ Ist nicht dieser schlesische Aberglaube — wie der mecklenburgische, der griechische und der kleinasiatische — geradezu eine Illustration zum baltischen Brauch?

Vergleichen wir die hier vorgelegten Schilderungen, die sich offenbar auf dieselbe primitive Sitte beziehen, so springt wieder die Tatsache in die Augen, die ich für ebenso typisch wie methodologisch bedeutsam halte: Während uns die modernen und aufgeklärten Schilderer des Lötschentaler Maskenspukes berichten, daß die Burschen des Ortes sich mit Pelzen und Larven scheußlich maskieren und die Leute schrecken, erzählen uns selbst die Gelehrten des 16. Jahrhunderts nicht von Verkleidungen, sondern von Verwandlungen. Diesen Glauben teilt Olaus Magnus mit dem livländischen Korrespondenten Melanchthons, mit dem livländischen Gerichtshof, das jenen „Werwolf“ zum Tod verurteilte, und — wer kann daran zweifeln? — mit dem Volke in seinen breiten Schichten. Ja, sogar der Reformator selbst fügte der Werwolfgeschichte folgende psychologisch und kulturhistorisch wahrhaft denkwürdige Betrachtung bei: „*Ibi videtis, quod Diabolus habeat potestatem quasi circumspectam autoritate divina, ita ut non possit nocere tantum, quantum vellet, certe noceret hominibus, si posset, sed Deus non concedit ei; si concederet ipse, totum genus humanum perderet in una hora*[90a]).“ In so hohem Grade teilte sogar ein Melanchthon die seelische Haltung, die für die Mythisierung von Kultvorgängen die Voraussetzung gab und die meiner Überzeugung nach die Forschung nicht ungestraft übersehen darf. Ganz ähnlich erzählen die anderen oben angeführten Berichte von der Furchtbarkeit der weihnächtlichen gespenstischen „Werwölfe“, während J. J. Hanush von „Vermummungen in Wölfe durch umgehängte *Wilcuren* (d. i. Wolfspelze)“ zu melden weiß.

---

mißverstanden zu haben, indem er *pavisse* zu *pavire* „schlagen“ stellte und außerdem *eos* ignoriert. So kann jedoch die zeitlich frühere Stelle bei Vendenhaimer nicht aufgefaßt werden.

[90]) P. Drechsler in: „Schlesiens volkstümliche Überlieferungen“, hgg. von F. Vogt II, 1, S. 17.

[90a]) a. a. O.

Die Grundtatsache und wesentliche Hauptvoraussetzung dieser Übereinstimmung von Dämonensagen und Maskenbräuchen ist die Verselbigung von Verkleidung und Verwandlung durch den sogenannten „Primitiven". Sehr seltsamer Weise hat man mit diesem aus der Völkerkunde so wohlbekannten Phänomen in unserem Kulturkreis nicht im vollen Ernst gerechnet. Die Folge davon war, daß man die Zusammengehörigkeit gewisser „Sagen" und gewisser (mimischer) Kulte, die hier erwiesen werden soll, bisher nicht erkannt hat: die Tatsache der germanischen „Verwandlungskulte" hat die mythologische Forschung erstaunlich vernachlässigt.

Ich hoffe, es wird durch die hier vorzulegenden Beispiele jedem Zweifel entrückt werden, daß wir da nicht Ausnahmefällen und Einzelerscheinungen gegenüberstehen, sondern Symptomen einer seelischen Grundhaltung, die zwar dem modernen Rationalismus völlig fremdartig ist, die aber in der lebendigen Mythologie jener sakral gebundenen Kultur den Nährboden von Phänomenen bildet, die wir zu sehen und zu verstehen streben müssen, wenn wir die Grundkräfte jenes Lebensraumes überhaupt erfassen wollen.

Es versteht sich, daß die Überlieferungen, die sich an die Geisterzeit der zwölf Nächte knüpfen, ein ganz neues Ansehen gewinnen, wenn wir hinter ihnen solche dämonische Hintergründe zu erkennen beginnen. Doch muß ich davon Abstand nehmen, die großen Massen von Jultraditionen[91]), die die Volkskunde zusammengetragen hat, an dieser Stelle nach jener neu erschlossenen Dimension hin zu durchforschen.

In diesem Zusammenhang seien schließlich die merkwürdigen Sagen berührt, die behaupten, der Zug der Wilden Jagd gehe alle sieben Jahre um, wie dies aus verschiedenen deutschen Gegenden berichtet

---

[91]) Schon die altnordische Sage kennt die Vorstellung, daß zur Julzeit nächtliche Dämonen die Menschen in ihren Wohnungen bedrohen. In der Grettissaga (Cap. 64) wird von einem Spuk erzählt, der sich in einem Hof zwei Jahre hintereinander in der Julzeit ereignet. In der Julnacht, da alle zu Bette liegen, hört man im Hause ein großes Getöse, das sich dem Lager des Bauern nähert. Der ist am nächsten Morgen verschwunden. Ein Jahr später geht es einem andern Mann im Hause ebenso. Im dritten Jahr erst überwindet Grettir den Spuk, der auch diesmal in der Julnacht erscheint. Der Streit selbst, den er mit einem Riesenweib auszufechten hat, ist oft mit Beowulfs Trollkampf verglichen worden. Doch daß der phantastische Bericht über den lärmenden gespenstischen nächtlichen Menschenraub von der nordischen Saga gerade in die Julnacht verlegt wird, kann ich nicht für einen Zufall halten.

wird[92]). Auch hier versagt jede naturmythologische Deutung. Dagegen ist daran zu erinnern, daß bei sehr vielen Völkern, die dämonische Männerbünde besitzen, deren große ekstatische Feiern nur mit regelmäßigen Zwischenräumen von mehreren Jahren abgehalten werden. Tatsächlich weist es auf jahrelange Abstände zwischen den bündischen Hauptfesten, wenn der Schwerttanz, dieser Höhepunkt männerbündischen Brauchtums[93]), oft nur mit regelmäßigen Zwischenräumen von mehreren Jahren, und z. B. in Nürnberg alle sieben Jahre[94]), aufgeführt wurde[95]). In derselben Richtung weist ein Volksglaube, der u. a. bei Iren, Normannen, Polen und Armeniern nachweisbar ist[96]): dort finden Verwandlungen in Werwölfe alle sieben Jahre statt. Schon W. Hertz hat die Überzeugung ausgesprochen, daß diese periodische Regelmäßigkeit der Verwandlung „auf bestimmt wiederkehrende Cultusvorgänge" deute[97]). Es scheint mir denkbar, daß auch die großen ekstatischen Umzüge manchenorts nur alle sieben Jahre stattfanden. Vielleicht aber ist es auch nur ein „freies" Phantasiemotiv, daß die Aufzüge des Wilden Heeres durch die heilige Siebenzahl von Jahren getrennt waren.

Soviel indessen darf wohl als gesichert gelten: das Moment der zeitlichen Gebundenheit deutet auf kultische Traditionen[98]). Man kann

---

[92]) s. Plischke, Die Sage vom Wilden Heer, S. 55 u. Anm. 3; vgl. ferner A. Kuhn und H. Schwartz, Nordd. Sagen XXI u. Nr. 115; Quensel, Thüringer Sagen 167; Sieber, Harzland-Sagen 73; Künzig, Schwarzwald-Sagen 100.

[93]) Darüber wird R. Wolfram in einem bald erscheinenden Werk „Schwerttanz und Männerbund" ausführlich Rechenschaft geben.

[94]) s. Meschke, Schwerttanz und Schwerttanzspiel, S. 26.

[95]) Gegen diese Annahme verhältnismäßig seltener Hauptfeiern der Bünde spricht Tacitus' Mitteilung (Germ. 24) natürlich nicht.

[96]) Hertz, Werwolf, S. 135; vgl. ib. S. 112f.

[97]) a. a. O.; es sei übrigens ausdrücklich hervorgehoben, daß die ausgesprochen soziale Wolfsdämonie, für die hier Beispiele gesammelt sind, durchaus nicht die einzige Art des Werwolfglaubens ist.

[98]) Damit ist natürlich über das umstrittene Problem nichts ausgesagt, ob die Begrenzung der mittwinterlichen Toten- und Geisterzeit auf gerade 12 Nächte einheimischen oder fremden Ursprunges sei. Auch wenn die Festzeit der Zwölften christlicher Herkunft wäre, so brauchten doch deswegen die — zum Teil äußerst wilden — Bräuche dieser Mittwinterzeit selbstverständlich nicht südlichen, geschweige denn christlichen Ursprungs zu sein. — W. Hertz macht auf die periodische Regelmäßigkeit der (mythischen) Werwolfverwandlungen aufmerksam (a. a. O., S. 135, Anm. 2): Mehrere Male im Jahr: um Weihnacht und Johanni in Polen, S. 117; Spuren in der russischen Weihnachtsfeier, S. 120; zur Weihnacht- und Karwoche in Mytilene, S. 121; um die Adventzeit bis Lichtmeß, Departement Manche, S. 109; in den Zwölften in Deutschland, Kuhn und Schwartz, Nordd. Sagen, S. 412; Kuhn, Märk. Sagen, B. 41; Mit jedem Neumond bei Gervasius, S. 97;

hier ohne Zweifel geradezu von einem „Primat“ des Kultes vor all unseren erzählenden Volksüberlieferungen sprechen.

Dies bedeutet aber freilich keineswegs einen Primat des Kultes vor dem ihn beseelenden Glauben[98a]). Die Heiligkeit der Kultzeit z. B. „folgt“ ja nicht aus den Kulthandlungen. Nicht vor den esoterischen mythischen Überlieferungen der Bünde hat der bündische Kult den Vorrang — wohl aber vor den „Schilderungs-Sagen“ aus dem Kreis der Außenstehenden. Und dieser Art exoterischer Berichte gehören fast alle aufgezeichneten „Sagen“ vom Totenheer an.

Örtliche Gebundenheit des Dämonentreibens

Ein typischer Sagenzug, der ebenfalls, soviel ich sehen kann, jedem naturmythologischen Erklärungsversuch trotzt, ist die häufige räumliche Festlegung der Totenheergeschichten. Ein sehr beträchtlicher Teil aller Überlieferungen weiß mitzuteilen, daß das Wilde Heer bei seinen lärmenden Umzügen immer einen ganz bestimmten Weg einhalte[99]). Hier seien nur ein paar Berichte angeführt: Regelmäßig soll das „*wütheninge Heer*“ von Eckhardtshausen nach Föhrta durch den „tollen Jägersgraben“ gezogen sein[100]). Aus Schwaben sind zahlreiche derartige örtliche Festlegungen bezeugt, z. B. die folgenden: „In dem Eckhaus an der Heergasse zu Mittelstadt, welche deshalb so heißt, weil das Mutesheer immer darüber hingezogen, sah einst ein Mann aus dem Fenster, als eben das Mutesheer daherstürmte ...[101]).“ Auch in Pfullingen und in Immenhausen gab es eine „Heergasse“, in Undingen eine „Muotesheergasse“[102]). In einer handschriftlichen Pfarrbeschreibung der Parochie Pfullingen von Diaconus Meyer (1828) heißt es von der ersteren: „Die Heergasse (von der alten Landstraße, die hier hindurchzog, so genannt) [?]. Eine Sage leitet indeß ihren Namen her von dem Mutes- (Wudes-, Wudans-, Wodans-, dem sogenannten Wilden)

---

allmonatlich auch bei den Bauern von Ottensee, S. 82; jeden Montag, Mittwoch und Samstag beim abnehmenden Mond im Prozeß des jungen Grenier, S. 103; wöchentlich dreimal im Lai de Bisclaveret, S. 91.

[98a]) s. u. S. 322, Anm. 147.

[99]) Einzelne Belege bei Plischke a. a. O., S. 56ff. Vgl. ferner z. B. F. Sieber, Sächsische Sagen, S. 165, 331; Quensel, Thüringer Sagen, S. 164; Sieber, Harzland-Sagen, S. 69; G. Fr. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, S. 74; Kapff, Schwäbische Sagen, S. 11; Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 100ff.; Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 12.

[100]) Wucke, Sagen von der mittleren Werra, 1891, S. 147.

[101]) E. Meier, Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben I, S. 132.

[102]) ib., S. 139.

Heere, das oft und noch ungefähr vor 100 Jahren durch sie herabgezogen sein soll. Das Tosen und Toben war damals so entsetzlich, daß alles in den Häusern zitterte und bebte, und wer sich auf der Straße treffen ließ, der wurde von dem bösen Feinde mit fortgerissen (In den andern Straßen wurde nichts davon verspürt.)[103])." F. Panzer berichtet[104]), das Wilde Heer fahre über den Main und dann durch Wipfeld das „Heidgäßl" hinauf[105]). In der Westermarsch bei Norden glaubt man, daß der König Robolius in der Neujahrsnacht um Mitternacht auf einigen (!) Plätzen oder Höfen erscheint und mit seinem Wagen in rasendem Galopp durch die Straßen rasselt[106]). Hierher gehört u. a. auch die recht groteske Nachricht, daß es in Greifswald in der Rokoverstraße (!) früher eine „erschreckliche Menge Werwölfe" gegeben habe, die die Leute überfielen, wenn sie nach acht Uhr abends (!) auf die Straße gingen[107]). Und ist es Zufall, daß gerade in der Studentenstadt Heidelberg der Spuk des Wütenden Heeres nicht nur wie anderswo zur Fastnachtszeit umherzog, sondern daß *„mans"* dort nach Agricolas Mitteilung[108]) *„offt im jar gesehen"*? Aus Scherzheim bei Lichtenau im Hanauer Land erzählt J. Künzig in den Schwarzwald-Sagen[109]): „Im Kälblesgässel haust der Teufel manchmal bei Nacht, und man hört dort auch das Wütende Heer mit großem Lärm." Doch heute sage man, „daß die ganze Sache auf einem reinen Schwindel beruhte": Schmuggler hätten diese nächtlichen Aufzüge, bei denen auch ein Sarg und eine Bahre (!) getragen wurden, veranstaltet, um die Behörden zu täuschen, und zwar vor dem Jahr 1870 (!)[110]). Oder wie erklärt sich z. B. folgende Überlieferung[111]): „Hinter dem Parke in Stolberg ist die Wilde Jagd immer in den zwölf Nächten gewesen"?

Dies alles sieht ja nicht gerade nach „Naturmythologie" aus. Die Beispiele für solche handgreiflichste örtliche Festlegung[111a]) des nächt-

---

[103]) L. Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage 7, S. 605.

[104]) Beiträge zur deutschen Mythologie II, S. 164. [105]) Vgl. auch ib., S. 176.

[106]) H. Lübbing, Friesische Sagen, S. 214.

[107]) s. u. S. 313f. [108]) s. das ganze Zitat u. S. 39.

[109]) In: „Deutscher Sagenschatz", hgg. von P. Zaunert, S. 78.

[110]) ib., S. 79. Immerhin aber läßt selbst noch diese rationalistische Volksüberlieferung den Führer jener Bande „eines schweren Todes" sterben.

[111]) Sieber, Harzland-Sagen, S. 73.

[111a]) Wir werden uns also die Kulte der einzelnen Bünde als ausgesprochene „Lokalkulte" (für engere oder weitere Gebiete) vorstellen müssen (vgl. die grundsätzlichen Ausführungen Helms: „Vom Werden des deutschen Geistes", Festgabe f. G. Ehrismann, 1925, bes. S. 14). Der Gott dieser Kulte aber wird weithin den Namen *Wôðan-óðinn* getragen haben. Daß dies immer der Fall gewesen sei, ist

lichen Spuktreibens ließen sich nach Belieben vermehren. Auch dieser scheinbar so seltsame Zug wird leicht verständlich, sobald wir den kultischen Grund des Mythos erkannt haben: denn die feierlichen religiösen Umzüge[112]) pflegen ja einen ganz bestimmten, streng traditionellen Weg[113]) zu nehmen[114]).

---

schon deshalb unwahrscheinlich, weil ja auch der Wilde Jäger sehr verschiedene Namen hat und wohl schon lange gehabt hat. Trotzdem wird er vom Volk wohl als „einer" und derselbe gedacht und empfunden worden sein. — Man denke an die streng lokal-individuelle Bedeutung alter und neuer Kultstätten, deren Schutzpatrone doch durchaus „allgemeine" Geltung haben — s. auch u. S. 176.

[112]) Ob die immer wieder auftauchende Sage, das Wilde Heer sei alljährlich quer durch ein ganz bestimmtes Haus gezogen, hierherzustellen sei, wage ich nicht zu entscheiden. Dagegen halte ich die Tradition, daß das Wütende Heer durchfliege, wenn man zwei gegenüberstehende Fenster offen stehen lasse, für eine offenbare Warnungssage. Vergleichbar damit ist der Glaube, daß die Dämonenschar eindringe, wenn man am Julabend (oder zu sonstigen Geisterzeiten) die Haustüre nicht rechtzeitig verschließe. Doch besteht hier ein wesentlicher Unterschied: Die Gespensterfurcht der Geisternächte hatte ihren sehr realen Grund in dem terroristischen Dämonenkult dieser Zeiten (oder hatte ihn doch früher einmal gehabt), während es sich bei dem Motiv von den geöffneten Fenstern sichtlich um eine (vielleicht pädagogische?) Fiktion handelt.

[113]) Es würde sich lohnen, einmal alle solchen örtlichen Festlegungen der Totenheer-Sagen im einzelnen und im Zusammenhang geographisch zu prüfen. Während alle anderen Motive dieses Sagenkreises wandern und sich von dem Ort ihres Ursprunges weit entfernen können, würde eine Untersuchung der örtlichen Bindungen unserer Kultsagen über den geographischen Umfang der ekstatischen Bräuche manches lehren können.

[114]) Recht häufig ist das Motiv, daß das Wilde Heer denjenigen beschädige, der ihm in den Weg kommt: es blendet ihn, oder einer der Geister schlägt ihm eine Axt in den Rücken oder ins Knie oder stößt ihm sein Messer in den Leib. Der so Geschädigte muß genau ein Jahr später an derselben Stelle sein, dann wird er von diesem Übel befreit (Belege bei Mannhardt WuFK. I, S. 67f.; Plischke a. a. O., S. 73ff.). Ein Faktor bei der Schaffung dieser Sage war gewiß die Angst vor dem Wilden Heer: man darf es nicht ansehen, denn da wird man blind oder sonst geschädigt. Das Beil im Knie ist wohl ähnlich zu beurteilen wie der „Hexenschuß" usf. (Reiches Material bei S. Reichborn-Kjennerud, Vår gamle trolldomsmedisin I: Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II., Hist.-filos. Kl. 1927, Nr. 6; s. auch ib. S. 120.) Merkwürdig aber ist der Glaube an die Heilung nach einem Jahr. Konstitutiv ist dabei offenbar die Überlieferung, daß das Totenheer alljährlich genau zur selben Stunde denselben Weg ziehe. Ist die Sage weiter durch den Glauben geformt worden, daß nur die Macht, die das Übel verhängt habe, es wieder beseitigen könne? Oder schrieb man vielleicht dem Wilden Heer Heilkräfte zu, wie man ihm — trotz aller Scheu — Wachstumskräfte beimaß?

Die dämonischen Wesen im Geisterzug

Eine unverkennbare Übereinstimmung zwischen Mythos und Kult finden wir auch, wenn wir die verschiedenen dämonischen Wesen ins Auge fassen, die in dieser Geisterschar ziehen.

Wilde Jagd und Wildes Heer

Zwei Hauptformen des germanischen Totenzuges können wir unterscheiden: das Wilde Heer, eine Schar von Kriegern, oft schwarze Gestalten zu Pferde, und die Wilde Jagd, den gespenstischen Jäger und seine Hunde, mit oder ohne menschliche Begleitung. Diese beiden Formen bestehen in der germanischen Welt nebeneinander. Allerdings scheint das Wilde Heer in Süddeutschland häufiger zu sein, während in Norddeutschland und in Skandinavien der Jäger bekannter ist.

Doch sind vor allem im Süden die beiden Erscheinungsformen ziemlich durcheinandergewürfelt[115]). Wie erklärt sich wohl die Verschiedenheit dieser beiden Haupttypen?

Solange man in beiden Sagenformen bloß ein Stück Naturmythologie sah, eine Beseelung des rasenden Sturmes, mußte man das tertium comparationis in der wütenden Bewegung suchen. Außerdem hat man wiederholt auf ein Naturphänomen hingewiesen, dessen nächtliche Erscheinung nach der Aussage verschiedener Zeugen einen sehr unheimlichen Eindruck machen soll: das Lärmen gewisser Zugvogelscharen, die im Herbst und Frühling auftreten und deren Gekreisch an Hundegekläff erinnert. Darin hat noch z. B. Axel Olrik in einem ausführlichen und lehrreichen Aufsatz[116]) die Wurzel unserer ganzen Sage sehen wollen. Man hätte also das Vogelgeschrei für Hundegebell gehalten und danach auf einen gespenstischen Jagdzug mit Jagdhunden geschlossen[117]). Die andere, nämlich die kriegerische Gestalt des Mythos, die Sage vom Wilden Heer, dem meist keine Hunde beigegeben sind,

---

[115]) Über die Verteilung in Bayern unterrichtet die Karte von Bruno Schweizer, Dialektatlas, 1. Lfrg., Blatt 8.

[116]) „Odinsjægeren i Jylland", Dania VIII, S. 139ff.

[117]) Davon spricht u. a. schon Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne, 1864, I, S. 216, ja bereits um 1760 bemerkt der südschwedische Dialektforscher Osbeck zum halländischen Dialektausdruck *Oëns* [= Odens] *hundar: „et slags Foglar, som flyga här om nätterna i stora flockar, och med wingarne ge et läte som Stöfware. När desse foglar höras, kallar Allmogen det: Hoa- ell. Oa-jagten, Odensjagt"*, s. Svenska Landsmål, H. 172 fr. början, Bih. 12, H. 3, 1926 (= B. Möller, Tre bidrag till kännedom om äldre Halländskt folkspråk), S. 31.

bleibt bei einer solchen Auffassung allerdings völlig unerklärt. Ein neuer Weg wird beschritten werden müssen, um das Nebeneinander der beiden Grundformen des Mythos zu verstehen[118]).

Betrachten wir erst die Sage, dann den — parallelen — Ritus.

Dämonentiere im Mythos

Immer mehr kommt die Erkenntnis zur Geltung, daß wir in den sagenhaften Tieren des Geisterzuges alte theriomorphe Dämonen zu sehen haben. Hund und Pferd sind es, die hier die größte Rolle spielen[118a]). Die Religionsgeschichte weiß, daß diese Tiere auf einem ungeheuer weiten Gebiet als Dämonentiere gefürchtet werden.

Warum gerade Roß und Hund? Bei Leichenräubern wie Wölfen und Raben begreift man ohne weiteres, daß sie Totentiere werden konnten. Haben auch dem Hund diese Rolle seine wilden Verwandten verschafft, die sich wie in der homerischen Welt auf tote Menschenleiber stürzten? Wenn es nur solche urtümliche Verhältnisse waren, die den Wildhund zum dämonischen Wesen machten, so wäre es schwer begreiflich, daß auch der Haushund es geworden und geblieben ist; und beim Pferd versagt eine solche Deutung ja ganz (ich sehe ab von den Hinweisen auf die Gefährlichkeit von Hufschlägen!).

Die Erklärung ist wohl in anderer Richtung zu suchen: gerade als die „zahmsten" und klügsten Tiere sind meines Erachtens Roß und Hund in den Ruf der Dämonie gekommen. Eben weil sie „fast wie Menschen" sind und doch einem inneren Gesetz gehorchen, das nicht das unsere und uns nicht ganz verstehbar ist. Ich erinnere mich der Äußerung eines Freundes, daß ihm Pferde und Hunde manchmal „wie Wahnsinnige" vorkämen. Der Wahnsinnige, der Besessene, der δαιμόνιος, sie alle gehören für den urtümlichen Menschen zusammen, sie alle sind dem vernünftigen Wort nicht zugänglich, sind einem fremdartigen Gesetz unterworfen: das unerwartete Scheuen und Wildwerden ist nur eine Seite dieser außermenschlichen Menschenähnlichkeit.

Daß man schweifende Dämonen-Scharen mit Rossen und Hunden verglich, versteht man, wenn man einmal ganze Rudel solcher Tiere frei und wild hat umherstreifen sehen.

Das Pferd ist Odins, ist des Wilden Jägers Reittier. Aber wir wissen, daß es historisch älter ist als dieser sein Reiter selbst. Das Roß gilt

---

[118]) Vgl. auch u. S. 67f.

[118a]) Neben ihnen treten noch einige andere auf, bes. Wolf, Bock, Hirsch (Schwein, Bär), worüber unten mehr.

weit über den germanischen Kreis hinaus als Totentier, sein Gebiet reicht also viel weiter als *Wodans* Herrschaft. Und auch bei den Germanen ist das Totenroß altertümlicher als der anthropomorphe Gott, der es reitet. Vieles deutet darauf hin, daß auch Wodan selbst bisweilen in Roßgestalt gedacht wurde. Nicht nur altnordische Odensnamen wie *Hrosshársgrani* oder *Jalkr*[119]) sprechen dafür, sondern auch die oft erörterten gotländischen Grabsteine von Ardre, Tjängvide und Hablingbo, die uns das achtbeinige Geisterroß zeigen, auf ihm aber als Reiter nicht den Gott, sondern den verstorbenen Menschen[120]). Das Roß selber ist also hier noch Totenführer[121]). Nach schwedischem Volksglauben wird nicht nur der *Neck,* sondern auch der „Teufel" bisweilen als Pferd sichtbar[122]). Im deutschen Aberglauben erscheint das Totenroß noch oft genug ohne Reiter[123]), daneben dann freilich auch als Träger des Schimmelreiters oder des Wilden Jägers. Oder es heißt, daß derselbe Dämon „bald" als Jäger, „bald" aber auch als Roß erscheine[124]).

Besonders charakteristisch ist es, daß im Volksglauben dieses Dämonenroß oft zwei, drei, sechs oder acht Beine hat. Die Zimmersche Chronik[125]) schildert das „Wueteshere", das unter furchtbarem Getöse an einem Herrn von Seckendorf vorübergezogen sei: *„Unlangs darnach do hat er ein wunderbarliche reuterei gesehen, ein tail haben kaine köpf gehapt, nur ain arm, die ross etwann nur zwen füess, auch ohne ein haupt...*" Höchst handgreiflich ist die Mitteilung J. Agricolas[126]):

---

119) Falk, Odensheite, Nr. 83 u. 92; vgl. auch ib., S. 40.

120) Interessanterweise hegen noch theologisierende Schriftsteller der Neuzeit verwandte Vorstellungen über die Rosse im Wilden Heer: diese Pferde seien verwandelte „Teufel", auf ihnen aber ritten die „Seelen" Verstorbener (s. Hilscher, Curiöse Gedanken vom Wütenden Heere, 1702, S. 28f.).

121) Vgl. K. Helm, Altgerm. Religionsgeschichte I, S. 212ff.; Malten, Jb. d. Dt. Archäol. Inst., Berlin 1914, S. 179ff., bes. S. 210ff., der ein sehr großes Material zusammenträgt; ferner Steller, Zs. f. Vk., N.F. II, S. 61ff.

122) s. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I, S. 211.

123) Zahlreiche Belege in den eben genannten Arbeiten.

124) s. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 292; s. auch Malten a. a. O., S. 212ff. Nach schwäbischen Volksüberlieferungen erscheint der Wilde Jäger bald „als (!) Hund, als Fuchs (vielleicht früher als Wolf? D. Verf.), als Sau oder als Pferd", s. R. Kapff, Schwäbische Sagen, 1926, S. 23; von diesen Tieren finden wir Pferd und Eber auch unter den altnordischen Odins-Namen vertreten (s. Falk, Odensheite, S. 39ff.), aber ohne Zweifel ist auch der Hund (und Wolf) in solcher Funktion uralt. Vgl. auch u. S. 42 und S. 177f., Anm. 38.

125) ed. L. Barack, 2. Aufl., IV, 125, Z. 16ff.

126) Siebenhundert vnd funfftzig Deutscher Sprüchwörter, Wittenberg 1592, Nr. 667, Bl. 306 (verdruckt in 206); s. o. S. 19.

„Ich habe neben andern gehört / von dem Wirdigen herrn Johan Kennerer Pfarherr zu Mansfeld / seines alters vber achzig jar / das zu Eisleben / vnd im gantzen land zu Mansfeld / das wütend heere (also haben sie es genennet) fürüber gezogen sey / alle jar auff den Fasnacht Donnerstag[127]*) / vnd die Leut sind zugelauffen / vnd haben darauff gewartet / nit anders / als solt ein grosser mechtiger Keyser oder König fürüber ziehen. Vor dem hauffen ist ein alter Mann hergegangen / mit einem weissen Stabe / der hat sich selbs den trewen Eckhart geheissen / Dieser alter Mann hat die Leute heissen aus dem wege weichen / hat auch etliche leute heissen gar heim gehen / sie würden sonst schaden nemen / Nach diesem man haben etliche geritten / etliche gegangen / vnd sind Leute gesehen worden / die newlich an den orten gestorben waren / auch der eins teils noch lebten. Einer hat geritten auff einem Pferde mit zweien füssen. Der ander ist auff einem Rade gebunden gelegen / vnd das radt ist von jm selbs vmbgelauffen. Der dritte hat einen schenckel vber die achsel genommen / vnnd hat gleich sehr gelauffen. Ein ander hat kein Kopff gehabt / vnd der stück on massen. In Francken ist noch newlich geschehen / Zu Heidelberg am Nekar / hat mans offt im jar gesehen / wie man mich berichtet hat."* — Auch wer bei dem zuvor zitierten Bericht der Zimmerschen Chronik nach einer Sturmallegorie tastete, wird bei Agricolas Schilderung (deren Einzelheiten wir im weiteren noch zu analysieren haben) nicht daran zweifeln, daß hier der dämonisierte (Fastnachts-) Kult wiedergegeben wird.

Außerordentlich häufig behauptet die Sage, in der Wilden Jagd oder im Wilden Heer sei ein dreibeiniges Pferd oder auch mehrere solche[128]) zu sehen, wie auch der nordische *Helhest* als dreibeinig geschildert wird[129]). Achtbeinig ist bekanntlich *Óðins Sleipnir*[130]), aber ebenso auch

---

[127]) Von mir gesperrt. Vgl. o. S. 19.

[128]) Belege bei El. H. Meyer, Germ. Mythol., S. 238f.; R. Wolfram, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932 S. 363 Anm. 16; ferner z. B. bei G. Fr. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, S. 68ff., wo betont wird, daß dieses dreibeinige Gespensterpferd in den Zwölften und am Weihnachtsabend umherziehe. Ein dreibeiniges Dämonenroß kennt sogar die indische Sage, s. Malten a. a. O., S. 252.

[129]) s. Grimm, DM., S. 704; G. Fr. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, S. 78f.

[130]) Grimm, DM., S. 128. Das achtbeinige Geisterroß ist, wie gesagt, auf nordischen Steinbildern dargestellt. Außer den berühmten Grabsteinen von Ardre, Hablingbo und Tjängvide (s. o.) könnte vielleicht auch der — ebenfalls gotländische — Runenstein von Roes zu dieser Gruppe gehören. Unter dem Pferd, das dort mit Schwung gezeichnet ist (Abb. in: Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift XI, 1902, S. 114) und wohl magische Bedeutung hat (s. M. Olsen, Norges indskrifter med de ældre runer III, S. 164ff.), sind, wie ich vermute, von späterer,

heute noch das Geisterroß des Volksglaubens in manchen Gegenden[131]).

Die schwarzen Krieger des Wilden Heeres sind ebenfalls sehr häufig beritten[132]). Wenigstens zum Teil werden diese Pferde ehemals als Dämonen gedacht gewesen sein, wie man sich denn noch heute in der Schweiz die Wilde Jagd gelegentlich als ein Rudel schwarzer Rosse — und zwar ohne menschlichen Führer! — vorstellt[133]).

Man kann nun fragen: Ist in solchen Fällen der menschliche Anführer und Reiter bloß vergessen worden, oder aber hat hier der Volksglaube eine uralt-primitive Vorstellung einer theriomorphen Geisterschar bewahrt? Mancher Parallelfall wird uns das Alter der Tierdämonen bezeugen[133a]).

---

unbeholfener Hand, acht schwache Striche gezeichnet, die m. E. vier Beine zu den vorhandenen andeuten sollen (anders M. Olsen a. a. O.).

[131]) s. z. B. Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 74.

[132]) So z. B. schon in unserem ältesten mittelalterlichen Bericht bei Ordericus Vitalis, s. u. S. 98ff.

[133]) s. [Schweizer] Geschichtsfreund LXII, 1907, S. 125.

[133a]) Auch die Böcke werden unter den Dämonentieren des Totenheeres oft erwähnt (s. z. B. Quensel, Thüringer Sagen, S. 165). Die Sachsenchronik schildert (zum Jahre 1127) einen Aufzug der Geisterjagd, wobei die Jäger auf schwarzen Pferden und schwarzen Böcken ritten (vgl. E. A. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen [= Kölner Anglistische Arbeiten, hgg. von E. Schöffler, Bd. 4], 1929, S. 63f.). An solche sagenhafte Bockreiter hat man in Gelderland bis in die Neuzeit geglaubt, und eine berüchtigte geheimnisvolle Räuberbande ist unter diesem Namen aufgetreten (s. z. B. Rheinland-Sagen, hgg. von P. Zaunert I, S. 110ff.; II, S. 266f. und die dort genannte Literatur; vgl. auch J. Pontens Novelle „Die Bockreiter"). — Wie die Geisterrosse im Totenheer teils als Reittiere, teils als selbständige Dämonen erscheinen (s. o.), so auch die Böcke. In Norwegen sind die *Jolebukkar* funktionell den *Jolesveinar* aufs nächste verwandt, und vielfach sind diese beide Formen von Juldämonen geradezu durcheinandergewürfelt (s. vor allem Lid, Joleband og vegetasjonsguddom, passim, bes. S. 39ff., auch Feilberg, Jul, passim). Darum tragen die Vermummten auch sehr häufig Bockshörner. Dieser Brauch wird im Norden uralt sein, wie nicht nur die beiden Figuren auf dem obersten Ring des kürzeren Goldhornes von Gallehus vermuten lassen (s. u. Abb. 5), sondern auch zahlreiche bronzezeitliche Bilder (vgl. Almgren, Hällristningar och kultbruk, Fig. 7, 13c, 38, 58, 81 [s. u.]). — In anderen Fällen reiten noch im modernen Volksbrauch Dämonendarsteller auf „Böcken", die ebenfalls durch Vermummte gemimt werden. (Eine Übersicht über die verschiedenen Formen der Julböcke [Gebildbrote, Halmfiguren, Maskendarstellungen, Sagengestalten] gibt neuerdings H. Celander, Nordens Kalender, 1933, S. 92ff. Auch hier sind die Böcke teils Reittiere, teils selbständige Dämonen.) — In den Alpen scheinen zwar Bocks-Namen für die Maskierten nicht geläufig. Desto gewöhnlicher aber ist die Ausstattung der Dämonendarsteller mit Ziegenhörnern, die an einer großen Zahl von Masken zu sehen sind (s. z. B. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, Abb. 184, 187, 188; Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 166ff.; ähnliche Stücke weist fast jede Sammlung solcher

Ebenso häufig wie das Pferd sind die Hunde im Totenzug. Auch dies ist ohne jeden Zweifel uralt. Denn der Totendämon in Hundegestalt ist nicht nur den Indogermanen bekannt, sondern z. B. auch

---

Larven auf). Auch Schembartläufer trugen gelegentlich Bockshörner (s. u. Abb. 7). — Eine sehr eigentümliche Maskierung überliefert die Hrómundarsaga Greipssonar (cap. II) [= FAS. II, S. 326]: ehe der Held in die Schlacht zieht, bindet er sich einen langen, grauen Ziegenbart um und setzt einen herabhängenden Hut auf. Episch motiviert ist diese Verkleidung nicht. Wir werden aber (im II. Teil) von „Bock"-Namen zu sprechen haben, die Kriegerverbände bezeichnet zu haben scheinen. Dabei ist an die Sagen von hunde-, wolfs- und bärengestaltigen Kriegern sowie an die betreffenden Verkleidungen zu erinnern. Auch *óðinn* könnte in Bocksgestalt gedacht worden sein (s. Falk, Odensheite, S. 40).

Eine Urverwandtschaft mit den griechischen τράγοι scheint kaum abzuweisen. Wie alt solche Verkleidungen sein mögen, lassen prähistorische Abbildungen aus der älteren Steinzeit vermuten, die Gestalten mit Bock- (oder Gemsen-) Köpfen und -Oberleibern, aber mit Menschenbeinen darstellen (s. Mac Curdy, Human Origins, I, 1926, S. 268; aus der Höhle von Mège bei Teyjat, Frankreich; vgl. R. L. Thompson, The History of Devil, 1929, S. 27, Fig. 1). Vgl. ferner u. S. 61, Abb. 5.

Neben den Bock- erscheinen auch Hirsch-Masken. Einen (tanzenden?) Menschen, mit Hirschgeweih, Tierohren und Tierschweif ausgestattet, zeigt die paläolithische Zeichnung in der Trois-Frères-Höhle (s. u. Abb. 6). Das kirchliche Verbot gegen das *„cervulum facere"* zieht sich durch fast alle christlichen Jahrhunderte (vgl. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Vk. 7, 1903, S. 187ff.), aber auch heute tragen unsere Perchtendarsteller noch oft genug Hirschgeweihe (s. z. B. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 164). Vgl. Almgren a. a. O., S. 122f.

Im englischen Volksbrauch finden sich ganz entsprechende Traditionen. So trugen die Ausführenden des alljährlich wiederholten feierlichen Horn-Tanzes in Staffordshire Geweihe, die in der Kirche (!) aufbewahrt wurden (s. E. K. Chambers, The Mediæval Stage I, S. 166). Und der gehörnte Jäger *Herne (Horne)*, der in England sein Wesen treibt, ist ein Verwandter des Wilden Jägers (s. Grimm DM[4], S. 786 und N, S. 283). Beziehungen zum alten Hirschgott, der u. a. auf dem Kessel von Gundestrup abgebildet ist, werden kaum fehlen (s. A. Olrik, Danske Studier 1918, S. 1ff.).

Schließlich seien Rinder-Vermummungen erwähnt. In seiner Schilderung nordischer Fastnachtsbräuche bezeugt Olaus Magnus, Historia de gentibus septentrionalibus (lib. XIII, cap. XLII) als Masken gehörnte Rinder- und Ziegenköpfe *(..in cornutis boum caprarumque capitibus)*. Einige Felszeichnungen scheinen das hohe Alter dieses Brauches im Norden zu bestätigen (s. Almgren, Hällristningar och kultbruk, Abb. 7, 45a, 81; dazu nun deutsche Auflage: „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden", S. 346; vgl. auch u. Abb. 12). Mit diesem Brauch möchte der von Tacitus (Germ. 46) bezeugte nordische Stammname *Oxiones* (vgl. Much in Hoops' Reallexikon 3, S. 390b) zusammenzustellen sein, wie wir (im II. Teil dieser Arbeit) auch zwischen den anderen germanischen Tier-Stammnamen und den männerbündischen Verwandlungskulten Zusammenhänge aufzeigen wollen. — Interessanterweise wurden Óðins-Namen auch auf Rinder übertragen (s. Falk, Odensheite, S. 40).

Von Bärendämonen werden wir noch zu sprechen haben.

den Ägyptern. Nicht allein *Hades* wird mit einer Hundekappe abgebildet, sondern auch *Anubis* erscheint bisweilen als Totengott hundeköpfig[134]). Wie *Charon* vermutlich in Hundegestalt auftreten konnte[135]), so schildert die Sage auch unsern Wilden Jäger dann und wann als Hund[136]). Im heutigen Luzerner Volksglauben wird der Führer des „*Wuotisheeres*" fast stets als Tier gedacht[137]). Wieder können wir vermuten, daß da nicht die Sage vom Wilden Jäger ihre Hauptperson verloren habe, sondern daß diese Schar von tierischen Gespenstern eine alt-ursprüngliche Form darstellt[138]). Im schwedischen Glauben ist Oden nicht nur von schwarzen, zottigen Hunden gefolgt, sondern „Satan" erscheint auch selbst in Hundegestalt[139]). Ein Sagenbericht aus dem Odenwald erzählt, dort „*gieng ein schwarzer hund; der gab laut, und die leute sagten, dieser sey (!) der wilde jäger*"[140]). Hierher gehört gewiß auch die absonderliche Mitteilung, daß König Waldemar von Dänemark — der sonst oft an Stelle des Wilden Jägers getreten ist — nach Schleswig-Holsteiner Sagen zum „Welthund" geworden sein soll[141]). Im Rheinland (bei Kerpen) behauptete man, daß aus dem *Godesloch* (!) die „*Well Jaag*" gekommen sei. Da sei einer auf ein Rad gebunden gewesen, einer habe einen Katzenkopf gehabt und schrie wie eine Katze und „*weder ene andere hot ene Hongskopp on heulte wie ene Hongk* (Hund)"[142]).

Als uralt erweist sich diese Überlieferung durch ein antikes Seitenstück: nach griechischen Traditionen, die mit den germanischen Sagen vom Totenheer zu vergleichen sind[143]), zieht *Hekate,* die Totengöttin, von bellenden Hunden gefolgt einher, ja sie wird selbst in Hundegestalt, und zwar in eine Hündin verwandelt, vorgestellt[144]). Daß der Führerin des Totenzuges selbst ein Hundeleib zugeschrieben wird, zeigt ja klar, daß es sich hier nicht um die Abwandlung eines Bildes menschlicher Jagdzüge handelt. Die theriomorphen Dämonen sind eben wohl auch hier noch altertümlicher als ihre menschlichen Führer und Meister.

---

134) Vgl. Malten a. a. O., S. 235ff.

135) Vgl. Hertz, Werwolf, S. 41.

136) Malten a. a. O., S. 237f.

137) Geschichtsfreund LXII, S. 146.

138) Wenn auch die im 17. Jh. von Cysat aufgezeichneten Schweizer Sagen meist menschliche Begleiter nennen; s. Geschichtsfreund LXII, S. 107ff.

139) Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I, 1864, S. 216, 226f.; vgl. auch den schwed. Fluch: „*Det var hunden*", wobei der „Hund" offenbar den Teufel vertritt.

140) F. Panzer, Beiträge zur Mythologie I, S. 196.

141) s. Müllenhoff, Sagen ..., S. 361; über verwandte Traditionen aus Westfalen s. Wolfs Zs. f. dt. Mythol. 2, S. 99.

142) Zaunert, Rheinland-Sagen II, S. 237; s. auch S. 112f.

143) s. L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 125.

144) Vgl. z. B. Roscher, Myth. Lex. I, 2, S. 1885ff., s. auch „*Hekabe*", ib., S. 1878ff.

Rosse und Hunde wurden also nicht in die Wilde Jagd versetzt, weil solche Tiere auch zu einer menschlichen Jagd gehörten, sondern der wilde Totenzug wurde vielleicht eher zur „Jagd" (wenn auch häufig ohne ein Jagdwild!), weil Rosse und Hunde zu ihm gehörten[145]).

Als ein weiterer Haupttypus von dämonischen Tieren in der Wilden Jagd sind schließlich die Wölfe anzusehen[146]). Spricht die neuzeitliche skandinavische Volksüberlieferung meist von Odins „Hunden", so kennt die altnordische Literatur bekanntlich Wölfe[146a]) als des Gottes Begleiter und Lieblingstiere: und noch Hans Sachs nennt die Wölfe „Gottes" Jagdhunde[147]). Auch dieser Zug des Volksglaubens, der im Wolf ein Totentier, und zwar ein dämonisches Geistertier sieht, reicht weit über Germanien und über *Wodans* Machtgebiet hinaus. Daß man die gespenstischen Werwölfe auch im Osten, u. a. in Kleinasien, gerade zur Weihnachtszeit fürchtet, ist schon oben[148]) gezeigt worden.

Auch bei den Griechen teilt der Wolf mit dem Hund die geisterhafte Rolle des Totentiers, und zwar schon in alter Zeit[149]).

Menschengestaltige Tote im Mythos

Neben diesen theriomorphen Dämonen erscheinen im germanischen Totenheer auch menschengestaltige — in der Regel gespenstische — Männer in Waffen. Von solchen erzählt u. a. Ordericus Vitalis z. J. 1091, der von schwarzen Reitern und von anderen „Äthiopiern" in der *Herlechini familia* berichtet[150]), und Ekkehard von Aura z. J. 1123[151]). Auch sonst schildert uns die Sage unzählige Male die schwarzen Ge-

---

145) Auch von den Hunden in der Wilden Jagd wird übrigens gelegentlich mitgeteilt, sie hätten nur drei Beine (s. z. B. Sieber, Sächsische Sagen, S. 165; zahlreiche Hinweise bei R. Wikmann, Acta Academiae Aboensis Humaniora VII, Abh. 3, S. 10, Anm. 1). Dasselbe erzählt man im Norden von den Werwölfen, s. Ev. Tang Kristensen, Danske Sagn 2, 1893, S. 228ff.

146) s. Jungbauer, Böhmerwald-Sagen, S. 88. Vgl. auch u. S. 129, Anm. 523.

146a) Daß zwischen Dämonenhund und Dämonenwolf im Volksglauben tatsächlich kein unüberbrückbarer Gegensatz empfunden wird, geht auch daraus hervor, daß die Werwölfe nicht selten in „Gestalt von Hunden" vorgestellt werden (s. R. Wikman, Acta Academiae Aboensis, Humaniora VII, 1931, Abh. 3, S. 10).

147) s. DM⁴, S. 634. [Eine im höchsten Grad auffallende Parallele s. u. S. 345ff.]

148) S. 28.

149) Vgl. Roscher, „Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side", Abhandl. der sächs. Ges. d. Wiss. XXXIX, 1897, Abh. 3, S. 25ff.

150) s. u. S. 98ff.

151) MGSS VI, 261. Vgl. u. S. 240.

stalten des Geisterheeres[152]), bisweilen auch grüne[152a]). Häufig werden die Menschen im Totenzug auch ebenso geschildert wie gewöhnliche Lebende. Besondere Aufmerksamkeit verdient die wiederholte Nachricht, daß man in dieser Schar bestimmte Personen, lebendige und verstorbene, erkannt habe.

Herrn fil. mag. Robert Wikman, Åbo, verdanke ich den folgenden höchst wertvollen Beleg aus dem ostschwedischen Gebiet:

Im Jahre 1639 wurde in Finström (Åland) ein Mann verklagt, weil er einen anderen verdächtigt hatte, er „reite mit Odens Männern" und seine Mutter koche „für die selben Odensmänner". Der Pastor wurde beauftragt, den Fall zu untersuchen[153]).

Das „Reiten mit Odens Männern" (dem Kläger vielleicht zu Unrecht vorgeworfen) galt also als etwas Dämonisch-Verwerfliches. Sehr bemerkenswert ist es, daß die Gemeinschaft dieser Reitenden hier noch im 17. Jahrhundert nach *Oden* benannt wird. — Offenbar sind sie den norwegischen *Jolasveinar* am nächsten verwandt, jenen als Gespenstern gefürchteten Reitern, die in den Julnächten umherziehen, wie wir aus norwegischen Sagen und Brauchtumsüberlieferungen wissen[154]).

Kultisch-mimische Gegenstücke

Diese Arten von Wesen also sind es vor allem, die nach der epischen Sage den germanischen Totenzug bilden: dämonische Pferde und Hunde (Wölfe) und gespenstische Menschengestalten. Sie alle finden wir nun auch im — mimischen — Kult wieder.

---

152) Vgl. auch W. Hertz, Der Werwolf, S. 103, Anm. 1.

152a) Seltener weiße und rote.

153) Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar VI: Boëtius Murenius' Acta visitatoria 1637—1666, utgifna av Kaarlo Österbladh, Borgå 1908: „1639, 19. okt., Visitation i Finström (Åland): 18. Effter ransakningen framkom Hindrich Isakson i Westanträsk och klagade på Jacob Pållson i Tiude att han hafuer kommit honom i ett ondt rychte och förhindrat ett ährligit echtenskaps tillbodh, n. att Jacob hafuer sagt Hindrich ridher medh odens männer och hans moder kokar fhår till samma odens männer. Jacob refererar på Madz Jörensson i Oster Getha, som intet war tillstädes. Bleeff sagt att pastor skall tingföra och weta beskedh (s. 13). 1640, 8 och 9 mars, Visitation i Finström (Al.): 16. Om odens männer och kokningen, såsom then 18 puncten i förra visitation förmäler, består Måges Jörensson i Östergeta, Hindrich sielff hafua berättat för honom, at han war en bytingh, och bleff igen bytt genom thetta medell, att hans modher kokade en leffuandes gumse och smorde honom medh samma fetma (s. 53)."

154) Vgl. auch u. S. 132, 174f. und 289f., Anm. 41a.

Die geschwärzten Männer kennen wir z. B. aus den Fastnachtsaufzügen (etwas seltener scheinen grün vermummte). Schon lange hat man in ihnen Darsteller von Totengeistern vermutet[155]). Tatsächlich finden wir die Schwärzung bei allen möglichen Völkern als das einfachste Mittel, um Geister, Gespenster, Tote zu verkörpern. Und trefflich paßt dazu jenes älteste germanische Zeugnis, Tacitus' Bericht von den *Hariern,* die ihre Gegner nächtlicherweile überfielen, mit ihren schwarzen Schilden und (schwarz) gefärbten Leibern den Schrecken eines Gespensterheeres verbreitend[156]).

Nur solange man an die Alleinherrschaft der „Hauchseele" bei den Germanen glaubte, stand dieser Beleg isoliert. Heute dürfen wir in diesen geschwärzten Geistergestalten Vertreter weitverbreiteter Totenvorstellungen und Totenkulte sehen. Schwarze Männer treten denn auch zahllose Male im deutschen Volksbrauch auf[157]). Mit geschwärzten Gesichtern erscheinen nicht nur die komischen Harlekins noch in recht später Zeit, z. B. der älteste abgebildete Theaterharlekin von 1600[158]), gerade wie einst schon die (episch-phantasiemäßigen) Herlekinteufel im altfranzösischen Gedicht von Luque la Maudite[159]), sondern auch, was für uns wichtig ist, die menschlichen Darsteller der Herlekinsschar bei jenem Charivari im „Roman de Fauvel"[160]). Genau so sind aber noch ein halbes Jahrtausend später die Ausführenden der bayrischen Charivaris, die Haberfeldtreiber unserer Zeit, schwarz bemalt. Daß sie ebenfalls als Darsteller des Wilden Heeres zu gelten haben, als die letzten Erben der Taciteischen *Harii,* wenn man so will, das werde ich noch[161]) zu zeigen haben[162]).

---

[155]) Vgl. z. B. Meuli, Schweiz. Arch. f. Vk. 28, S. 29.

[156]) Germania, Cap. 43: „. . *Harii super vires . . truces insitae feritati arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente novum ac velut infernum adspectum . . .*" Vgl. auch u. S. 167.

[157]) Vgl. z. B. Mannhardt, WuFK I, S. 162, 314, 321 ff., 336, 342 ff., 349, 351 ff., 367, 411, 426 ff., 442 ff.; Rudwin, Origin of the German Carnival Comedy, S. 34.

[158]) s. Driesen a. a. O., S. 235; sehr zahlreiche Abbildungen des — schon zur komischen Figur gewordenen — Harlekins mit schwarzer Maske bei C. W. Beaumont, The History of Harlequin, London 1926, passim.

[159]) s. Driesen a. a. O., S. 96 u. 110.

[160]) s. Driesen a. a. O., S. 109 f.   [161]) Im Exkurs des II. Teiles.

[162]) Recht oft werden im Wilden Heer auch allerlei Verstümmelte gesehen (z. B. Zimmersche Chronik, 2. Aufl., 4, S. 122 ff.; J. Agricola, 750 deutscher Sprüchwörter, Nr. 667; J. Prätorius, Blockes-Berges Verrichtung, 1668, S. 28; Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 3. Außer den Gespenstern ohne Kopf

Überdies aber erscheinen Träger von Larven mehr oder minder phantastischer Art, die sich zum Teil tierähnlichen Formen stark nähern[163]). Eine scharfe Grenze zwischen anthropomorphen und theriomorphen Dämonenmasken ist in der Tat nicht zu ziehen.

Tiermasken

Dämonenrosse

Das dämonische Totenpferd ist bei den Germanen meist ein Schimmel oder ein Rappe: Auch dieser Tierdämon lebt nicht nur in der Sage, sondern ebenso kräftig im Brauch.

Totenschimmel und Schimmelreiter

Die Sagengestalt des „Schimmelreiters" ist allbekannt[164]). Sein geisterhaftes Pferd wird auch mimisch dargestellt, und zwar eben zu den Zeiten, in denen das Wilde Heer und der (mythische!) Schimmelreiter „umgehen", zu Weihnachten, bzw. in den „Zwölften", und in der Fastnachtzeit[165]). Über den Brauch berichtet Weinhold[166]): In Norddeutschland wird der Schimmelreiter „meist dadurch gebildet, daß einem Burschen ein Sieb mit langer Stange vor die Brust gebunden wird, an der ein Pferdekopf befestigt ist; das Ganze wird mit weißen Tüchern verhängt. In Schlesien wird der Schimmel durch drei oder vier Burschen dargestellt, deren jeder die Arme über die Schultern des Vordermannes legt; der Kopf ist durch eine Erhöhung angedeutet, durch welche das

---

werden besonders solche erwähnt, deren Leib aufgeschlitzt war und die ihre Gedärme nachschleppten (s. Geiler v. Kaisersberg, Omeiss, XXXVII r; Zimmersche Chronik 4, S. 125; Straßburger Chronik a. a. 1516, s. Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 99). Ob dies Motiv mit der Sage im Zusammenhang steht, daß die Percht und wohl auch der Wilde Jäger ihren Opfern bisweilen den Leib aufschlitzen? s. Waschnitius, Perht..., S. 183 [Register] unter „Gastrotomie"; ferner Meuli, Schweiz. Arch. f. Vk. 28, 1928, S. 28).

[163]) Reiches Material über solche bei R. Stumpfl, „Schauspielmasken des Mittelalters und der Renaissancezeit und ihr Fortbestehen im Volksschauspiel" [in: Neues Archiv f. Theatergeschichte 2, 1931], woselbst umfassende Literaturhinweise über Maskenbräuche.

[164]) Vgl. z. B. Grimm DM⁴, S. 782, 784, 787f.; E. Meier, Deutsche Sitten... aus Schwaben, Nr. 116—123, 348; Baader, Bad. Sagen, Nr. 372; Kuhn-Schwartz, Norddt. Sagen, Nr. 182, 183, 265; Rochholz, Aargau I, S. 193, 197ff., 200; Sartori, Sitte u. Brauch, bes. III, S. 59ff., 97, 250; zuletzt Steller, Zs. f. Vk. N. F. II, S. 61ff.

[165]) Belege zuletzt bei R. Wolfram, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 367, Anm. 31.

[166]) Weihnacht-Spiele und Lieder aus Süddeutschland und Schlesien, 1875, S. 6.

weiße Tuch emporgehoben wird. Der Reiter auf dem Schimmel ist ebenfalls meist verhangen und hat nicht selten einen Topf auf mit glühenden Kohlen, die aus den Augen und Mundlöchern hervorleuchten. In Schwaben, wo der Gebrauch zu Fasnacht statt hat, wird das Roß aus einem Sack gebildet mit einem Kopf aus weißen Tüchern; zwei Burschen nehmen ihn auf die Schultern, das Linnen verhüllt sie. Auf dem Sack sitzt der Reiter". Ganz Ähnliches erzählen Kuhn und Schwartz[167]) von norddeutschen Fastnachts- und Weihnachtsbräuchen.

---

[167]) Norddt. Sagen Nr. 369, 402; vgl. auch Zs. f. Vk. N. F. II, S. 77. Weitere Hinweise bei Max Höfler, Zs. f. österr. Vk., Suppl.-Heft II, 1904, S. 7. — Eine andere Form des Pferdedämons, die jedoch auch in verwandter kultischer Funktion erscheint wie die eben geschilderten, ist die Pferdestange, ein Kultgegenstand, der in die Sphäre der primitiven Pfahlgötzen gehört (vgl. auch Acta Philol. Scandinavica 5, S. 56ff.). Wie das englische *hobby (-horse)* auch die Bedeutung „Steckenpferd" hat, so finden sich im volkstümlichen — ursprünglich sakralen! — Brauchtum Pferdestäbe, dem Kinderspielzeug unserer Zeit ähnlich. So kommt statt des „Scheinpferdes" (*„mock-horse"* usw.), das anderweitig im Fastnachtszuge eine ständige Figur ist (vgl. z. B. noch Schweiz. Arch. f. Vk. 14, 1909, S. 137), im Gasteiner Tal der *„Rößlreiter"*, eine vermummte Gestalt auf einem Steckenpferd (M. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 169). Wer meint, hier liege eine bloße „Spielerei" vor, der wird durch Parallelen eines Besseren belehrt. Ein Stock als geisterhaftes Reittier ist nicht nur aus dem Hexenglauben allbekannt (interessante Belege bei L. Weiser in der Festschrift f. M. Andree-Eysn, S. 64ff. u. Handwb. des deutschen Aberglaubens 3, S. 1849ff.). Nicht bloß ein altnordischer Beleg erzählt von einem Steckenritt ins Jenseits (FMS III, S. 176; s. L. Weiser a. a. O., S. 67), sondern noch für den heutigen Schamanismus der Burjaten und Tataren ist ein solcher Ritt ins Geisterreich auf einem Pferdestab etwas ganz Gewöhnliches (s. L. Weiser a. a. O.). Sehr aufschlußreich für unseren Zusammenhang ist die Tatsache, daß in Norwegen die Wilde Jagd, die sonst *Jolereid* (!) oder *Oskoreid* heißt, auch *Gandferd*, d. h. „Stock-Fahrt" genannt wird, wozu sich aisl. *Gand-reid* in der Bed. „Zauberritt" stellt (s. I. Aasen, Norsk Ordbog, S. 207a; Fritzner, Ordbog 1, S. 544; Weiser a. a. O., S. 65). Und schließlich gehört meines Erachtens hierher, daß bei dem schwedischen Burschenbund der *Öja-busar*, dessen alt-mythologische Herkunft im II. Teil nachgewiesen werden soll, besondere Hölzer in Verwendung standen, die *fölunge*, d. h. „Füllen", und *vrenske*, d. h. „Hengst", genannt wurden (s. Runa, hgg. von Dybeck [Folio], 1845, II, S. 14). Sehr bezeichnend scheint mir dabei die Mitteilung, daß manche Leute noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts, beträchtliche Zeit nach dem Absterben jenes Bundes, diese alten Hölzer „nicht gerne herzeigten" (Dybeck a. a. O.). Diese Scheu deutet gewiß auf ein altes Tabu, und ein solches umgab offenbar jene kultischen Reitstäbe. Derartige Stock-Götzen werden uns im folgenden noch mehrfach zu beschäftigen haben. Es sind dabei noch andere Traditionen zu berücksichtigen, wie z. B. der geweihte Pferde-Pfahl, dessen hohe Bedeutung bis nach Asien hinein W. Koppers (Anthropos 24, 1929, S. 1077ff.) nachgewiesen hat. Jedenfalls haben wir es bei diesen Kultgegenständen mit uraltertümlichem Gut zu tun. — Schließlich bleibe nicht unerwähnt, daß bei gewissen Akten der englischen Volksjustiz das Opfer auf einer Stange oder dem *Hobby-horse* reiten

In England heißt dieser Pferdedämon des Volkskultes *„Hobby-horse“*[168]. Er spielt bei Schwert- und *Morris*-Tänzen und anderen Veranstaltungen von Jungmannschafts-Verbänden eine wichtige Rolle. Sehr interessant ist es nun, daß diese theriomorphe Gestalt mit dem berühmten Sagenhelden *Robin Hood* konkurriert, der in den Balladen als Haupt einer Bande von *„Outlaws“* gefeiert wird, im Volksbrauch und Volksspiel jedoch als Anführer einer (oft maskierten) Jünglingsschar mit offenbar männerbündischem Ritual auftritt! Er ist hier *„Captain of misrule“*, und seine Gefolgschaft zeigt sich unter wilden Lärmzeremonien in typischen „Heischegängen“[169].

Zwischen den Namen *Robin Hood* und *Hooden Horse* und *Hobby Horse* besteht eine Verwandtschaft — *Hobby* ist nämlich eine Koseform von *Robin*[170]. Und auch sachliche Beziehungen sind offenbar. So berichtet eine alte Ballade[171] von einem Kampf *Robin Hoods* mit einem Gegner, der — scheinbar völlig unmotiviert — als Pferd vermummt erscheint, worauf *Robin* ihm diese Pferdemaske abnimmt, sie selbst anlegt und nun mit ihr ausgestattet seinen Bundesgenossen befreit:

„A sword and a dagger he wore by his side,
Had beene many a mans bane,
And he was cladd in his (!) capull-hyde,
Topp, and tayle, and mayne[172].“

Ich brauche hier auf die einzelnen Formen des kultischen Pferdumzuges und seine Beziehungen zu den Jungmannschaften nicht näher einzugehen, da jüngst R. Wolfram diese Frage behandelt und durch eine Fülle von Belegen veranschaulicht hat[173].

Wenn der halb pferdegestaltige Darsteller des *Hobby-Horse* bei den rituellen Morristänzen[174] mitwirkt, so entspricht dies einem außer-

muß (s. Chambers, The Mediæval Stage I, S. 153) — wiederum ein Beleg des funktionellen Parallelismus der beiden Formen des Pferdedämons.

[168] Darüber nun ausführlich R. Wolfram, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 357ff.

[169] s. u. S. 77ff., 120ff. und 328, Anm. 156.

[170] s. NED 5, S. 316c.

[171] s. F. J. Child, The English and Scottish Popular Ballads III, 1888/89, Nr. 118, S. 89ff.; diesen Hinweis verdanke ich R. Wolfram (a. a. O., S 361).

[172] a. a. O., Str. 7; diese Ausrüstung gewinnt *Robin* seinem Gegner ab und vermummt sich selbst mit ihr: *„And hee put on that capull-hyde, / That cladd him topp to toe“*, Str. 44; vgl. Wolfram a. a. O., S. 361.

[173] In: Festschrift f. R. Much, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 357ff.

[174] Die Tradition kennt *„Robin Hood with his Morrice daunce“* (1589), daneben das *Hobby-horse* als *„performer in a morris-dance“*, und ein Beleg von 1579 sagt: *„God will not haue us occupied like little children in puppets or hobbie-horses, as*

ordentlich weit verbreiteten Ritus — u. a. bei den Griechen[175]), ja bei den Basken[175a]) belegbar —, und mit diesem merkwürdigen Tanz des dämonischen „Geisterrosses" könnte m. E. vielleicht die seltsame schwedische Tradition zusammenhängen, der „Satan" tanze in Gestalt eines Pferdes[176]).

Die hier vertretene Auffassung, daß *Robin Hood,* die hochberühmte Gestalt des englischen Volksglaubens und Volksbrauches, mit volkstümlichen sogenannten „abergläubischen". — d. h. mythologischen — Vorstellungen und Sitten zu schaffen habe, steht im scharfen Gegensatz zu der deutlich rationalistischen Anschauungsweise, die sich bemüht, alles volkstümlich mythologische Gut aus der Überlieferung nach Möglichkeit auszuschalten. Allerdings sind bei solcher Ablehnung die volkstümlichen Überlieferungen sehr häufig nicht wirklich so scharf und ernstlich ins Auge gefaßt worden, wie man das wünschen müßte.

Es wird nicht wohl das apriorische Bedenken erhoben werden können, daß hier der Versuch gemacht werde, in einer relativ spät bezeugten volkstümlichen Gestalt in „romantischer" Weise den Gott *Wodan* wiederzufinden. Mit der Sucht, die hochliterarischen Göttergestalten (in volkstümliche Niederungen „herabgesunken") aufstöbern zu wollen, hat die vorliegende Untersuchung nichts zu schaffen — genau so wenig wie mit der entgegengesetzten, antiromantischen Tendenz, unentwegt auf Schlüsse ex silentio zu bauen und möglichst viel Volkstümliches als jung, modern auszugeben, ohne daß man sich darum kümmerte, wie weit denn außerhalb der germanischen Völker gleiche oder ähnliche Bräuche belegbar seien, vielleicht sogar an inneren Merkmalen als typisches Primitivgut kenntlich. Mir scheint die „antiromantische" Zuversicht, mit der solches Volksgut als sekundär ausgegeben wird, ebenso veraltet wie das sogenannte romantische Streben, das in der Volksüberlieferung hatte Literaturgötter aufspüren wollen. Ob der

---

players and Robin hoodes" (NED 8: 1, S. 736). Das *Hobby-horse* wird in New English Dictionary s. v. so beschrieben: *„In the morris-dance, and on the stage (in burlesques, pantomimes etc.), a figure of a horse, made of wickerwork, or other light material, furnished with a deep housing, and fastened about the waist of one of the performers, who executed various antics in imitation of the movements of a skittish or spirited horse"* (5, 317).

[175]) s. Malten, Jb. des K. Deutschen Archäolog. Inst. 29, 1914, S. 249.

[175a]) s. Wolfram a. a. O., S. 371.

[176]) Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I, S. 211. Die englische Sage vom *Hobby-Horse*, das einst die Stadt Padstow rettete, weil die Feinde es für den „Teufel" hielten (Folk-Lore 16, 1905, S. 59), könnte ihre Erklärung in den Beziehungen dieser Dämonenfigur zu Mannschaftsorganisationen finden, deren kriegerischen Funktionen und Taten wir noch des öfteren begegnen werden.

Pferdedämon in England je den Namen *Wodans* getragen habe, ist nicht zu erweisen. Daß hingegen sein mythologischer Typus alt ist — ja älter und viel weiter verbreitet als der Name *Wodan* —, scheint mir nicht bestreitbar.

Wiederum ist es bezeichnend, daß man die mimische Darstellung des Spukpferdes für etwas Sekundäres, womöglich für einen späten Scherz hielt und nicht an die Möglichkeit dachte, daß auch hier die mimische Form — freilich nicht eine scherzhafte, sondern eine sehr ernste! — schon von Anfang an entscheidend bei der Ausbildung der mythologischen Vorstellungen mitgewirkt haben könnte. Einige Motive lassen sich nachweisen, die den Kult als urtümlich zu kennzeichnen scheinen.

Von dem Geisterpferd wird wiederholt erwähnt, es habe zwei, drei oder acht Beine. Einen „religiösen Gedanken" hinter dieser volkstümlichen Tradition zu erspähen, ist meines Wissens auch den tiefsinnigsten allegorischen Mythendeutern nicht gelungen. Hingegen lehrt die Brauchtumsforschung konkret-mimische Gegenstücke jener Sagenvorstellungen kennen: „zweibeinige" Pferde sieht man z. B. auf dem Fastnachtbild eines Nürnberger Schembartbuches, das ich mit gütiger Erlaubnis der Nürnberger Stadtbibliothek hier wiedergebe[177]). Zwei Männer tragen an den Hüften je ein Gestell mit einer Pferdeattrappe, die fast bis zur Erde reicht, jedoch die — beiden — Füße deutlich sehen läßt. Solche krinolinenartige Pferdeattrappen sind bis in unsere Tage sehr weit verbreitet, und z. B. bei den Basken bei Tanzzeremonien im Gebrauch[178]). — Auch das „dreibeinige" Pferd, das in Gespenstersagen, besonders solchen vom Wilden Heer, außerordentlich oft erwähnt wird, finden wir im Brauch wieder. Es ist eine besonders primitive Art der Maskerade. Auch hier ist es ein Bursch, der ein Roß spielt: er neigt sich vor, wird irgendwie überdeckt und trägt eine pferdeähnliche Maske. Den Rumpf hält er möglichst horizontal und behauptet sein Gleichgewicht, indem er sich auf einen Stock stützt. R. Wolfram, der in einer eben erschienenen Abhandlung[179]) diesen dreibeinigen Typus zuerst in Zusammenhang mit jenen Gespenstertieren gebracht hat, veröffentlicht eine Abbildung dieses Aufzugs[180]) und weist zahlreiche Belege

---

[177]) s. Abb. 1.

[178]) Eine derartige Vorrichtung besitzt z. B. das Museum für Volkskunde in Wien und das Museum für Völkerkunde (Sammlung für deutsche Volkskunde) in Berlin. Vgl. Wolfram a. a. O., S. 371. Baskische Formen abgebildet z. B. bei R. Gallop, A Book of the Basques, London 1930, S. 178, 194f., 199.

[179]) „Robin Hood und Hobby Horse", in: Festschrift f. R. Much, = Wiener Prähist. Zs. XIX, 1932, S. 357ff., bes. S. 363ff.

[180]) a. a. O., S. 363, Abb. 2.

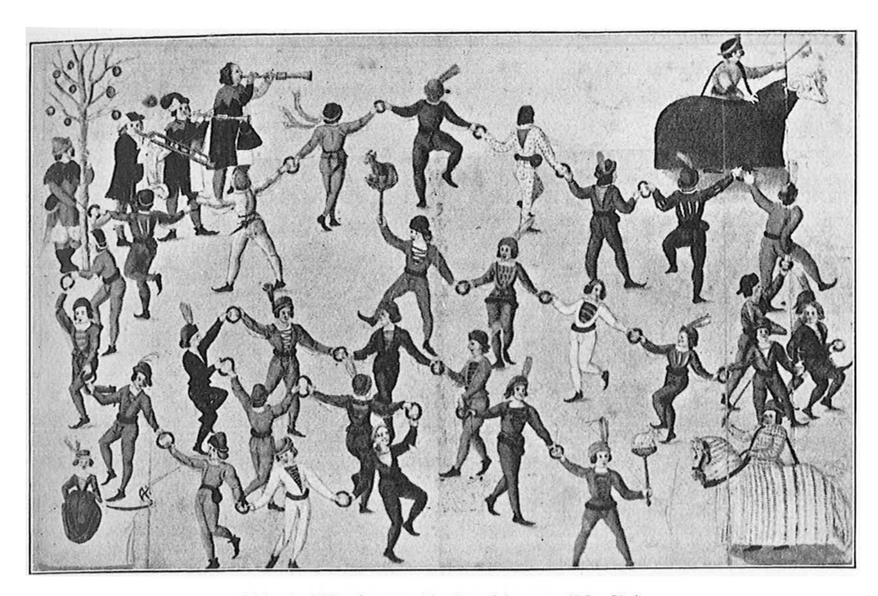


Abb. 1. Nürnberger Fastnachtszene (16. Jh.).
Aus dem Pickertschen Schembartbuch.
[Cod. Nor. K 444 der Nürnberger Stadtbibliothek, Doppelblatt I].

für diese Maskenform nach, u. a. aus England (zuerst 1343) und aus dem heutigen Rumänien.

Acht Beine schließlich wie Odins sagenberühmtes Roß *Sleipnir* hat der Schimmel, der, wie Weinhold es beschreibt, von einer Reihe von vier Burschen dargestellt wird[181]).

[181]) Auch der weit verbreitete Sagenzug, daß der Wilde Jäger — oft selbst eine Gestalt ohne Kopf — auf einem kopflosen Pferd reite (Belege bei El. H. Meyer, Germ. Mythol., S. 239), ebenfalls eine Crux für jeden naturmythologischen Erklärungsversuch, hat im Kult sein Gegenstück. Ein Pferd „ohne Kopf" ist ja der mimische Spuk, den Weinhold in seinem Buch „Weihnacht-Spiele und Lieder" (s. o.) schildert: Der Schimmel wird „durch drei oder vier Burschen dargestellt, deren jeder die Arme über die Schultern des Vordermannes legt; der Kopf ist durch eine Erhöhung angedeutet, durch welche das weiße Tuch emporgehoben wird". Hier stellt wieder der Kult anschaulich vor Augen, was die Naturmythologen nie und nimmer haben anschaulich machen können. Der kopflose Wilde Jäger, den so viele Zeugen mit eigenen Augen gesehen zu haben beteuern, wurde gewiß ähnlich dargestellt. Die kindliche Greifbarkeit, mit der verschiedene Augenzeugen dieses „Gespenst" beschrieben haben, hätte die Forschung schon lange stutzig machen sollen. — Daß dieses Gespenstertier ein Roß darstelle, wird zwar meistens gesagt. Manchmal freilich hat es phantastisch-groteske Formen, die kaum mehr an ein Pferd erinnern (s. z. B. das englische *Hobby-Horse,* das in Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 362, abgebildet ist). Ein solches Dämonentier mag der Schweizer Sage vorgeschwebt haben, die erzählt: „Das *Wüetihö* ist (!) ein vielbeiniges schwarzes Tier von der Gestalt einer Katze, doch bedeutend größer als diese. Es durchzieht nachts

Sleipnir.

Der Kult „sekundär"?

Wiederum ergibt sich hier die Primatfrage: Spiegelt sich in der Sage die — wahrhaftig reichlich primitive — Mimik oder hat man vielleicht jene mimischen Apparate (die Pferdekrinoline, die Stabstütze des Einzeldarstellers und endlich das Riesenpferd der Darstellerreihe) erfunden, um alte Sagen über die „Zwei-, Drei-, Achtbeinigkeit des Dämons" „sekundär" nachzubilden?

So selbstverständlich man diese letztere Auffassung gefunden zu haben scheint, so kann ich mich ihr doch nicht anschließen. Schon deshalb nicht, weil jene primitiven Kultvorrichtungen viel zu verbreitet und von viel zu altertümlicher Art sind, als daß sie für junge Schößlinge alter Epik oder gar halb-literarischer Dichterphantasie gelten dürften. Und außerdem ist in diesem Fall die Entwicklung in der kultischen Sphäre so leicht begreiflich, wie sie in der rein gedanklich religiösen undeutbar scheint. Besonders lehrreich übrigens ist auch hier wiederum die unglaublich enge Bindung zwischen Vorstellung und Kult, die sich da enthüllt.

Nichts scheint mir gegen die Annahme zu sprechen, daß auch *Óðins* achtbeiniges Roß *Sleipnir* in diese Gruppe gehöre. Vielleicht findet man es paradox, auch hierin ein Zeugnis mimischen Kultes zu suchen, und es könnte sein, daß mancher Verehrer der altgermanischen Mythologie es geradezu als anstößig empfindet, wenn ein sagenumsponnenes Bild auf einen handgreiflichen Umzug von Maskierten bezogen wird. Eine derartige gefühlsmäßige Reaktion schiene mir psychologisch höchst aufschlußreich. Denn wer eine solche Deutung als platt „ungeistig" und peinlich empfindet, beweist damit, daß ihm nur das rein Gedankliche als edel und würdig erscheint, das konkret Greifbare hingegen als minderwertig und geistlos (daher dann auch das mangelnde Verständnis für den Ernst von Riten!). Diese Einstellung des Gebildeten unserer Zeit ist zwar sehr bekannt und begreiflich, dem ungebrochenen Volksbrauch aber ist sie eben völlig fremd. Und man tut der Volksreligion keinen Dienst, wenn man sie zu vergedanklichen sucht. Denn man verfälscht dadurch ihr Wesen. Dies mögen auch ihre Verehrer bedenken.

Das Geisterroß und der Schmied

Allgemein bekannt ist die Sage vom Schmied, der *Óðins* Roß beschlägt. Ein isländisches Prosastück aus den ersten Jahrzehnten des

---

mit einem unheimlichen Geschrei das Feld oder sogar (!) die Luft" (s. Kuoni, Sagen des Kantons St. Gallen, 1902, S. 49).

13. Jahrhunderts[182]) erzählt, wie *Óðinn* um die Julzeit sein Pferd beschlagen läßt und sich dann dem Schmied zu erkennen gibt[183]).

Es ist interessant, daß sich im Brauchtum Gegenstücke auch zu diesem Sagenstoff nachweisen lassen. Im Jahr 1823 erzählt J. M. Thiele[184]), der *„Pallejäger" (Palnajæger)*, d. i. der Wilde Jäger auf Fünen, hole jede Neujahrsnacht drei (!) Hufeisen in der einen oder anderen Schmiedewerkstatt in Fünen, und die Schmiede vergessen nicht, sie für ihn fertig auf dem Amboß liegen zu lassen, da er immer drei Goldhufe dafür hinlegt. Aber wo er hinkommt und keine Hufeisen findet, da verrückt er den Amboß, wie es einmal dem Schmied in Korup erging, der es versäumte, Hufeisen hinzulegen. Denn der *Palnajæger* hat seinen Amboß in den Kirchturm von Seden hinaufgeschafft, von wo man ihn nur mit großer Mühe herunterbringen konnte.

Hier scheint sich ein — sagenhaft ausgemalter — Brauch zu spiegeln, daß die Schmiede in der Geisterzeit der Zwölften für Odens Roß drei Hufeisen weihen. Warum es wohl drei Eisen waren? Kaum bloß wegen der Heiligkeit der Dreizahl! Die würde eine bei einem vierbeinigen Reittier so unzureichende Gabe nicht rechtfertigen. Man dachte dabei sicherlich an das dreibeinige Geisterroß.

Dies dreibeinige Gespensterpferd aber gehört, wie wir gesehen haben, dem mimischen Kult an[185]). Und es lassen sich tatsächlich Bräuche nachweisen, bei denen dies Dämonentier von Schmieden beschlagen wird. Diese mimische Handlung ist nicht nur bei den Germanen erweisbar, sondern sie gehört zu jenem Grundbestand primitiver Riten, die wir weithin in ganz ähnlicher Form finden. So wird bei den Fastnachtszeremonien der Basken das Scheinpferd „von den Schmieden verfolgt, eingefangen und beschlagen"[186]). Dem *Hobby-Horse* entspricht im Baskischen der *„Zamalzain"*, d. i. „Pferdemann"[187]) — wohl eine der Varianten, bei denen das Geisterroß einen Reiter trägt.

Auch in unserer Altmark macht sich ein Schmied mit dem Geisterroß zu schaffen. Er folgt dem Schimmelreiter und sieht dem Pferde nach den Hufen, ob auch alles in Ordnung sei[188]). Vom *„Rodensteiner"* erzählte man, daß er, wenn ein Krieg bevorsteht, bei grauender Nacht aus

---

182) FMS. 9, S. 55 und 175.

183) vgl. v. Unwerth, in „Germanist. Abhandlungen", hgg. von F. Vogt, 37. H., S. 127ff.; vgl. auch Joh. Loccenius, Hist. Svec., 1676, S. 80.

184) Danske folkesagn IV, 24; vgl. Uhland, Schriften z. Gesch. d. Dicht. u. Sage 7, S. 611.

185) s. o. S. 50. 186) Wolfram a. a. O., S. 371. 187) a. a. O.

188) s. J. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie I, 1852, S. 28; s. ferner Sartori, Sitte und Brauch III, S. 97, Anm. 30.

der Burg Schnellerts zieht. Ein Zeuge sagte im Jahre 1758 aus: „Vorzeiten solle sich dieser Geist auch in Grumbach (eine Stunde von Schnellert) vor einem Haus, worin ehedessen ein Schmied gewohnt, gemeldet haben und gemeiniglich allda die Pferde beschlagen lassen“[189]).

Diese charakteristische Szene kehrt z. B. in den deutsch-österreichischen Alpen wieder. In Oberwölz in der Steiermark tritt nach R. Wolframs Mitteilung im Fastnachtsbrauch „das »Roß« auf, das vom Schmied beschlagen wird, darauf tot hinfällt und später wieder lebendig wird“[190]).

Diese Scheintötung und Wiederbelebung im Rahmen des Faschingskultes wird man wohl in Zusammenhang mit Initiationsriten bringen dürfen[191]), wenn auch die Tötung und Wiedererweckung eines Fruchtbarkeitsdämons irgendwie damit verschmolzen zu sein scheint — wie sich dies auch bei anderen Jünglingsweihen wahrnehmen oder doch ahnen läßt.

Deutlich scheint mir auf eine solche Vereinigung des Beschlagungsaktes mit einem Initiationsritus ein niederdeutscher Ausdruck zu weisen, der uns unter den Weiheriten der Hanseaten begegnet. Bei der Einführung der jungen Gesellen in Bergen erscheint nämlich dort unter anderen typischen Initiationsakten wie Räuchern, In-die-Luft-Werfen, Tauchen usf. auch das sogenannte *„Perdekenbeschlan“*[192]). Derselbe Ritus ist auch in Norddeutschland nachweisbar[193]).

Die mimische Kultszene der Beschlagung des Geisterrosses ist also

---

[189]) Der Burggeist auf Rodenstein, Frankfurt a. M. 1816, S. 20; zit. nach Uhland, Schriften zur Gesch. d. Dicht. u. Sage 7, S. 609f. Vgl. auch El. H. Meyer, Germ. Mythol., S. 247.

[190]) a. a. S., S. 366. In der Mark tritt der Schimmelreiter, mit dessen Roß sich ein Schmied zu schaffen macht, interessanterweise bei Hochzeiten auf; Lit. bei El. H. Meyer, Germ. Mythol., S. 253. Wir wissen, daß bei Hochzeiten das feierliche Ausscheiden des Bräutigams aus der Jungmannschaft von diesem Verband (und oft von der Klasse der verheirateten Männer, in die der junge Ehemann nun aufgenommen wurde) durch besondere bündische Zeremonien gefeiert wurde (vgl. S. Erixon, Fataburen, 1921, S. 116ff.). Es wird eine außerordentlich lohnende Aufgabe sein, den Kreis der Hochzeitskulte von diesem Gesichtspunkt aus zu überblicken. Viele Riten werden dabei in einer neuen und vielleicht überraschenden Beleuchtung erscheinen. — Der Schmied pflegt gerade bei den Bünden eine ganz auffallend wichtige Rolle zu spielen (vgl. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, S. 314). Woher mag wohl das Recht des berühmten Schmiedes von Gretna Green stammen, Hochzeitspaare zu weihen?

[191]) Worüber weiteres im II. u. III. Teil dieser Arbeit.

[192]) s. J. Harttung, Hansische Geschichtsblätter, Jg. 1877, S. 99 u. 142; ferner B. E. Bendixen, Skrifter, utgit af Videnskapsselskapet i Kristiania 1911, II, Hist.-filos. Kl. No. 2, S. 160.

[193]) s. Hans. Geschichtsbl., 1877, S. 142; 1880, S. 143. Vgl. Wolfram a. a. O.

völlig sichergestellt[194]). Daß wir sie nicht als eine sekundäre „Nachahmung“ von poetischen Traditionen über Odins Pferd auffassen dürfen, zeigen u. a. die außergermanischen Parallelen. Vielmehr ist umgekehrt die poetische Vorstellung aus dem mimischen Kult erwachsen[195]).

Wie sich dazu einige recht auffallende Szenen der mittelalterlichen Literatur verhalten, die groteske Roßfang- und Wehrhaftmachungsakte schildern, u. zw. an Gestalten geknüpft, die zu den (halb theriomorphen) sogenannten „Goldener“-Figuren in Beziehung stehen — darauf will ich an dieser Stelle noch nicht eingehen[196]).

Totenhund und Totenwolf im mimischen Kult

Und nun die dritte Gruppe, die in der Wilden Jagd immer wieder erscheint, die Hunde und die Wölfe. Auch der Hund ist als Totentier

---

[194]) Vgl. dagegen die naturmythologische Deutung El. H. Meyers (Germ. Myth., S. 240): „Das dem Sturm voraufgehende Wetterleuchten mag zu einer Schmiede geworden (!) sein, in der Odin in der Nacht vor der Schlacht und der Rodensteiner auf seinem wilden Zuge sein Roß beschlagen läßt.“ Man darf dieser Deutung tatsächlich zubilligen, daß sie in den Wolken schwebt.

[195]) Eine andere Kombination von Kultmotiven derselben Sphäre ist diese: „Alle Weihnachtsabend (!) beschlug ein steirischer Schmied die Mägde, die den Schlitten des Wildfrauen verfolgenden wilden Gjaids ziehen sollten“ (El. H. Meyer, Germ. Myth., S. 240). Die als Pferde eingespannten Mägde sind sonst meist im Fastnachtskult bekannt, ebenso die Verfolgung von Wildfrauen. Das von Mägden gezogene Gefährt wird gerade in der Steiermark auch sonst mit dem Wagen der Wilden Jagd identifiziert (s. Wolfs, Zs. f. dt. Mythol. 2, 1853, S. 32). — Daß sich in dieser Weihnachts-Sage — jener Vorgang soll sich ja „alle Weihnachtsabend“ wiederholt haben! — kultische Überlieferungen spiegeln, scheint mir unabweisbar.

[196]) Ich weise für heute nur darauf hin, daß in den „Goldener“-Geschichten (s. Panzer, Hilde-Gudrun, S. 254ff.) immer wieder die seltsam anmutenden Erlebnisse eines Knaben im Mittelpunkt stehen, der, in Felle (!) gekleidet, Knechtesdienste (vgl. u. S. 266ff.) tun muß und in merkwürdiger Abhängigkeit von einem Alten ist, der ebenfalls häufig halb theriomorphe Züge aufweist. Der Knabe muß verschiedene Proben ablegen, ehe er zum freien Helden wird. Dabei spielt in den entscheidenden Szenen ein „dreibeiniges“ Pferd (man hat dies in der Regel bloß als eine Umschreibung für „lahm“ angesehen!) eine sehr wesentliche Rolle. Es ist ein ebenso charakteristischer wie auffallender Motivkomplex, der sich an die Paare *Ise-„Graurock“ Orendel, Eisenhans-Goldener, Isung-Vildiver, „Gigas“-„Hythinus“* (s. Verf., Festschrift f. R. Much [= Wiener Prähist. Zs. 19], S. 386) knüpft. Ob und in welchem Sinne sich darin eine sachliche Einheit erkennen lasse, das ausführlich zu untersuchen, muß ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Auch die Überlieferungen von Jung-Siegfrieds „Knechtschaft“ (vgl. u. S. 266ff.) beim Schmied will ich hier nicht erörtern und ebensowenig den „närrischen“ Aufzug Jung-Parzivals, die erste Stufe auf seinem Weg, der ihn schließlich zur Aufnahme in den Bund der Ritter führt. Eine Reihe von Erscheinungen der Heldensage, die mit dem „bündischen“ Ritual zusammenhängen, hoffe ich bald eingehend behandeln zu können.

weit über Germanien hinaus verbreitet. Und neben dem Hund der Wolf. Wenn die Priester des sabinischen Unterweltsgottes Soranus *Hirpi*, „Wölfe", hießen[197], so wird man da wohl mit kultischen (vielleicht nur teilweisen?) Tierverkleidungen rechnen müssen. Der griechische Hades trägt auf dem Grabgemälde von Orvieto ein Hunde- (oder Wolfs-?) haupt mit offenem Rachen als Kopfschmuck[198]. Auch dies könnte vielleicht eine kultische Tracht widerspiegeln.

Bei den Germanen nun lassen sich derartige Tiervermummungen mit Sicherheit nachweisen. Einen Träger einer Hunde- oder Wolfsmaske beim Züricher Karneval von 1578 zeigt ein Schwerttanzbild, das K. Meschke seinem Buch vorangestellt hat[199]. In den Illustrationen der Nürnberger Schembartbücher[200], die uns auch jene Pferdedarsteller wiederholt abbilden, finden wir Menschen gezeichnet, die einen Wolfskopf (oder Hundekopf?)[201] aufhaben und einen Fellkittel[202] tragen, der etwa bis zum halben Oberschenkel reichte [s. Abb. 2][203].

Diese Gestalten zeigen nun eine ganz frappante Übereinstimmung mit jenem Krieger in Wolfsmaske, den die altschwedische Bronzeplatte von Torslunda auf Öland (Schweden) darstellt (s. Abb. 3), wozu die Schwertscheide von Gutenstein bei Sigmaringen ein offenbar nächstverwandtes Seitenstück und Gegenbild bietet[204]. Ich zweifle nicht daran,

---

[197]) s. Hertz, Der Werwolf, S. 17.

[198]) Abgebildet z. B. bei Roscher, Lex. I, 2, S. 1807f. Vgl. Malten a. a. O., S. 235, wo auch die verwandte Darstellung von Corneto wiedergegeben ist.

[199]) Schwerttanz..., Tafel II.

[200]) s. auch: Das Nürnbergische Schönbartbuch, nach der Hamburger Hs., hgg. von K. Drescher, Weimar 1908, S. 20.

[201]) Auch die Metallhelme, welche Tierköpfe mit offenem Rachen darstellen, mögen letztlich auf solche Tierhäupter magischer Art zurückgehen. Die Germanen lernten solche Helme, wie sie die kimbrischen Reiter in der Schlacht bei Vercellae trugen (s. Plutarch, Marius, cap. 26, ed. Lindskog et Ziegler, S. 267), allerdings erst durch die Kelten kennen (s. zuletzt Much, Zs. f. d. A. 69, 1932, S. 43); ob dort diese metallenen Helme noch irgendeine magische Bedeutung hatten, wird schwer zu entscheiden sein. Immerhin aber sei daran erinnert, daß Óðinn auf der berühmten Darstellung des Vendelhelmes einen Adlerhelm trägt (s. z. B. Behn, Altgermanische Kunst, 2. Aufl., Tafel 42), und daß altnordische Überlieferungen von seiner Adler-Verwandlung berichten. Damit vgl. den an. Óðins-Namen *Arnhǫfði* „Adlerkopf" (s. Falk, Odensheite, S. 3, auch S. 33f. u. 41). Ob man hier — wie anderswo (s. u. S. 62) — ein magisches „pars pro toto" andeutender Verwandlung annehmen darf?

[202]) Über eine von Rabelais geschilderte Verkleidung mit Wolfshäuten siehe Driesen a. a. O., S. 141.

[203]) Über dieser Abbildung stehen die Worte:

„In dieser meiner Rauen wahr
Lieff ich auch zu den Schömpart dar."

[204]) s. Fornvännen 1925, S. 204, Fig. 104 u. 105. Den Hinweis auf die Abbildung von Gutenstein verdanke ich der Güte von fil. lic. G. Holmgren.

daß uns die Platte von Torslunda einen jener alten dämonischen *„ulfheðnar“*, d. i. „Wolfspelze“, darstellt, von denen uns u. a. gemeldet wird, daß sie die Kerntruppe König Harald Harfagris gebildet haben[205]). Daneben bezeichnet das Wort *„ulfheðnar“* jedoch auch wolfsgestaltige Menschen (nicht nur Träger von Wolfsmasken und -fellen!), wiederum jene Verselbigung von Verkleidung und Verwandlung[206]), die wir nun schon mehrmals angetroffen haben.

Die Gestalt der Torslundaer Platte ist kein Wolf, sondern ein Mensch mit einem Wolfskopf und einem Fellkittel, an dem ein Tierschwanz



Abb. 2. Nürnberger Schembartläufer (16. Jh.). [Cod. Nor. K 445 der Nürnberger Stadtbibliothek, Bl. 30].



Abb. 3. Nordischer Dämonenkrieger (6. [?] Jh. n. Chr.). Bronzeplatte von Torslunda, Öland (Schweden). [Statens Historiska Museum, Stockholm].

hängt. Doch sind die menschlichen Beine des Vermummten sichtbar, und er ist menschlich bewaffnet. In der Linken hält er einen Spieß, mit der Rechten scheint er sein Schwert gegen einen gerüsteten Krieger zu zücken.

Diese Abbildungen stehen nicht allein[207]). Ihnen lassen sich sowohl

---

[205]) Über die Tier-Dämonie solcher Kriegergruppen Näheres im II. Teil.

[206]) Einen Grenzfall zwischen Tierverwandlung und Tiernachahmung bezeichnet meines Erachtens eine nordwestdeutsche Tradition, die den Werwolf auch *„Böxenwolf“* nennt, „Hosenwolf“ also (s. Hertz, Werwolf, S. 87f.). Dieser Name wäre ziemlich absonderlich für einen Wolf, den man für einen verwandelten Menschen hielt. Dagegen ist er eine treffende Bezeichnung für einen „Wolf“ von der Art der Männer von Torslunda, Sigmaringen und Nürnberg.

[207]) vgl. N. Sjöberg, Svenska Fornminnesföreningens Tidskrift 12, 1905, S. 323ff. Auf diesen Aufsatz hat mich R. Wolfram freundlicherweise aufmerksam gemacht.

deutsche[208]) als französische[209]), ja sogar kleinasiatische[210]) Bilder unmittelbar vergleichen, die Männer mit Wolfsköpfen darstellen.

Nun bieten auch die Bilder auf den beiden berühmten Goldhörnern von Gallehus auffallende Darstellungen, die als kultische Szenen oder als Larvenbilder aufzufassen sein möchten. Ein Paar von bewaffneten Männern mit Tierköpfen sehen wir auf dem drittobersten Ring des längeren Hornes[211]). Sind sie Ausgeburten reiner Phantasie oder — kultische — Spieler? Letzteres möchte man von den beiden überkreuzten Paaren (auf dem dritten Ring beider Hörner) vermuten, wenn auch die Deutung schwer fällt[211a]). Die kentaurenartige Figur neben den beiden Wolfsköpfen auf dem dritten Ring des längeren Hornes und diejenige

---

[208]) Sjöberg a. a. O., Abb. 4 u. 5. [209]) s. u. Anm. 225.

[210]) s. Lindenschmit, Die Altertümer unserer heidnischen Vorzeit IV, Tafel 29, und Strzygowski, Jb. d. Kgl. Preuß. Kunstsammlungen 19, S. 57; beide angeführt von Sjöberg a. a. O.

[211]) s. Abb. 4.

[211a]) Merkwürdigerweise kommt aber eine ganz entsprechende Figur im neuzeitlichen Fastnachtsbrauch vor. W. von Schulenburg, Wendisches Volkstum, 1882, S. 137, teilt mit: „Zu Fastnacht am zweiten Tage, geht in Schönhaide *Prašwica* (auch in Rowne und andern Orten) beim Zampern [kultischen Heischegängen. D. V.] die doppelte Person herum, wendisch: *Ten medły njeso żywego,* der Tote trägt den Lebenden (*t. m. z. nosy,* Rowne). [Diese Worte sollen auch sprichwörtlich sein.] Dabei geht ein Mann herum und hat vor dem Leibe eine schräg abstehende Puppe aus Stroh aufgebunden. Dieselbe besteht aus einem Oberleib mit angezogener Jacke und einem Kopfe mit Larve *(larba)* und Armen. Vom Rücken des Mannes hängen die Beine der Puppe herunter und bestehen aus ausgestopften Hosen und Füßen in Stiefeln. So tanzt und springt der Doppelmensch herum, sieht zum Erschrecken aus." Dieser höchst altertümlich anmutende Brauch gemahnt in der Tat völlig an die beiden Figurengruppen von Gallehus. Sehr beachtenswert ist, daß dabei gerade der bewegliche Träger als der Tote, der Getragene als der Lebende bezeichnet wird! (Über die Darstellung auf den Goldhörnern vgl. auch A. Olrik, Danske Studier, 1918, S. 6.) Eine sehr auffallende Ähnlichkeit mit diesen Figuren zeigen zwei durchbrochene Gürtelzierate aus Hessen, die F. Behn, Altgermanische Kunst (2. Aufl., 1930), Tafel 29, abbildet: sie stellen je zwei Menschen dar, die wie auf den Gallehuser Hörnern überkreuzt liegen und in der Mitte „miteinander verwachsen" scheinen. Das Motiv war also weit verbreitet. Vielleicht ist seine Lösung im Kreise der Dioskurenmythen zu suchen. Doch dies könnte nur eine ausgreifende Untersuchung entscheiden. [Ob man an diese „doppelte Person" etwa beim Óðinsnamen *Tveggi,* „der Doppelte", denken darf? Falk (Odensheite, S. 29) stellt ihn mit dem Zwittergott (vgl. *Tuisco,* Germ., cap. 2) zusammen. Immerhin erinnert das Wort an einen anderen Óðinsnamen, *þriggi* (s. Falk a. a. O., S. 30), und bei diesem ist wohl nicht so sehr an die „heidnische Dreieinigkeit" (Falk a. a. O.) zu denken, sondern, wenn der Name bedeutet: „der Dreifache" (so Falk a. a. O.), eher an die dreiköpfige Gottheit, die wir auf dem längeren Horn von Gallehus (s. u. Abb. 5) dargestellt sehen (vgl. auch A. Olrik, Danske Studier, 1918, S. 4 f.). Die Identifizierung mit Óðin wäre jedenfalls sekundär.]

auf dem kürzeren[212]) sind mit Halbpferddämonen zu vergleichen, wie sie der primitive Kult zu kennen scheint[213]).

Schließlich fällt es auf, daß die Tiermenschen und die Tiere auf den prähistorischen Abbildungen oft an einer Art von Halfter geführt werden: so ein stark stilisiertes Tier auf einer Platte von Torslunda und auf einer vom Vendelgrab Nr. 1[214]). Aber auch ein wolfsköpfiger Mensch auf einer kleinasiatischen Steinplatte[215]) zeigt diesen Typus. Solchermaßen gebunden und geführt sind auch Tierfiguren auf den Gallehuser Hörnern: ein Bock und ein Roß auf dem kürzeren und ein Wesen mit Tierkopf (und Menschenleib?) auf dem obersten Ring des längeren Hornes. In ganz ähnlicher Weise an einem Halfter umhergeführt werden nun außerordentlich häufig die verschiedenen „Tiere" (d. h. Tierdarsteller) der Kultumzüge, so der *Klapperbock*, die *Habergeiß*, das *Hobby-Horse*[216]), der *Erbsen-* oder *Fastnachtsbär*[217]), die Basler „Ehrenzeichen": Sie alle sind Nachkommen von Kulttieren des mimischen Brauchtums[218]). Wie, wenn auch jene prähistorischen Bilder solche Kultszenen darstellten?

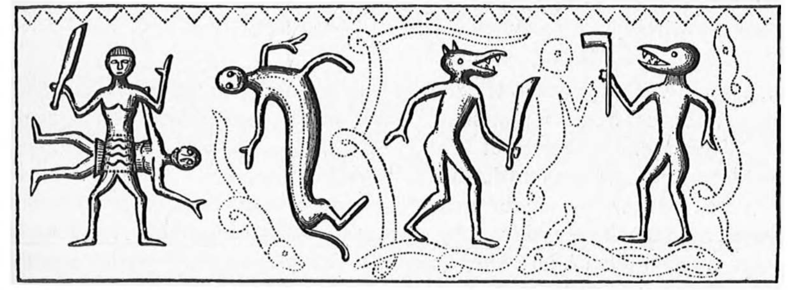


Abb. 4. Vom längeren Goldhorn von Gallehus (5. Jh. n. Chr.). [Dritter Ring von oben].

212) Abb. 4 u. 5. 213) s. G. Dumézil, Le problème des centaures, S. 17ff.

214) s. Sjöberg, Svenska Fornminnesföreningens Tidskr. 12, 1905, S. 323f.

215) J. Strzygowski, Jb. d. Kgl. Preuß. Kunstsammlungen 19, S. 57; vgl. Sjöberg a. a. O., S. 325.

216) s. Wolfram, Wiener Prähist. Zs. 19, S. 362f. 217) s. Verf., ib. S. 379ff.

218) Die Sagenüberlieferung ist nicht ohne Gegenstücke zu dieser Eigenheit des mimischen Brauches. Wiederholt wird ausdrücklich geschildert, daß der Wilde Jäger seine Hunde an Ketten oder Riemen führe (s. z. B. Sieber, Harzland-Sagen, S. 71), eine Überlieferung, bei der eine naturmythologische Deutung meines Erachtens ausgeschlossen ist (vgl. auch u. S. 106).

Auch beim Umzug der ungarischen *Regös* wird einer der Teilnehmer an einer Kette, die ihm um den Hals liegt, umhergeführt (s. Károly Viski, Volksbrauch der Ungarn, Budapest 1932, S. 16f.; freundlicher Hinweis von Bibliothekar Oskar Lundberg, Uppsala). Die Ähnlichkeit mit germanischen Erscheinungen ist ganz auffallend. Károly Viski teilt u. a. mit (a. a. O., S. 16): „Das Wort *regös* ... be-

Mit Sicherheit wird sich dies freilich nicht erweisen lassen. Doch wer zugibt, daß jene alten Dämonendarstellungen nicht rein profan waren, sondern „mythologisch“, der wird die Stränge nicht durchschneiden wollen, die zum Mimisch-Kultischen hinüberführen, da gerade in diesem Umkreis der Kult so außerordentlich starke Ähnlichkeiten mit den Bildern aufweist und anderseits diese Art von Kult so primitiv ist, daß wir ihr schon aus diesem Grund ein sehr hohes Alter zuschreiben möchten.

Eine recht merkwürdige Art von teilweiser Maskierung, über die hier schließlich noch ein Wort zu sagen bleibt, ist das Anheften von Tierschwänzen. So trägt der Narr bei englischen Schwerttänzen häufig einen Fuchsschwanz oder er ist mit einem Fuchsfell bekleidet[219]). Auch in den deutschen Schembartbüchern sind wiederholt Fuchsschwanzträger abgebildet. — In Norwegen heißt die Führerin des Totenheeres

---

deutet ... »der Verborgene« oder »der Verbergende«. Der sich in Trance befindet, von dem heißt es beim ungarischen Volk noch heute: »er verbirgt sich«. Von solchen »Verborgenen« berichtet man auch noch in heutigen Tagen wunderbare Dinge: solche Leute verstehen die Zukunft vorherzusagen, aber insbesondere können sie mit Toten verkehren, sie bringen Nachrichten vom Jenseits und vermitteln die Wünsche der Verstorbenen, oder sie durchwandern den Himmel ... Solche »lebendigtote« Leute werden auch heute hoch in Ehren gehalten und viel mehr noch in früheren Zeiten ...“ Dazu vgl. z. B. u. S. 240 und 245. Der Jahresbrauch der *Regös* ist auch hier an die Mittwinterzeit geknüpft, und seine Träger sind vor allem die jungen Burschen (a. a. O., bes. S. 20 ff.). Auch Tierverkleidungen waren dabei sehr verbreitet.

[219]) s. Meschke, Schwerttanz, S. 62; vgl. auch Driesen a. a. O., S. 4, 186 f., 265; Chambers, The Mediæval Stage I, S. 192 f. u. 214, Anm. 1. In Zürich wurde 1386 eine *„Fuchs(schwanz)gesellschaft“* gegründet, s. Schweiz. Id. 7, S. 735.

Auch bei deutschen Studentenverbindungen spielt der Fuchsschwanz bekanntlich als Abzeichen eine wichtige Rolle. Schon dies spricht dafür, daß der studentische Ausdruck *Fuchs (Fux)* mit dem Tiernamen zusammenzustellen ist und nicht mit *Feix, Fex* „Narr“, *Faxen* „Albernheiten“ usw. (vgl. z. B. Kluge-Götze, Et. Wb., 12. Aufl., S. 149, 156, 177 f.). Denn daß der Fuchsschwanz als Abzeichen des „Fuchsmajors“ nicht erst auf Grund einer sprachlichen Umdeutung getragen wurde, beweisen Bräuche anderer Mannschaftsverbände. Dort findet sich nicht nur der Tierschwanz wieder, sondern auch ganz analoge Bezeichnungen bestimmter männerbündischer Altersklassen. So werden bei den polnischen Heumähdern die Neulinge „Wolf“ genannt, und man heftet ihnen Wolfsschwänze an (s. A. Haberland in G. Buschans „Illustr. Völkerkunde“ III, S. 614 ff.; vgl. 608 ff.). Merkwürdigerweise finden sich überraschende Parallelen von derartigen Verbandnamen selbst in der Neuen Welt. Bei den nordamerikanischen Indianern sind Altersklassen-Namen wie „Prärie-Füchse“, „Hunde“, „(tolle) Wölfe“ ganz besonders beliebt (s. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, S. 151 ff.). — Wir werden im weiteren (im II. Teil) auf die historischen Zusammenhänge unserer Studentenverbindungen mit den alten kultischen Bünden noch zurückzukommen haben.

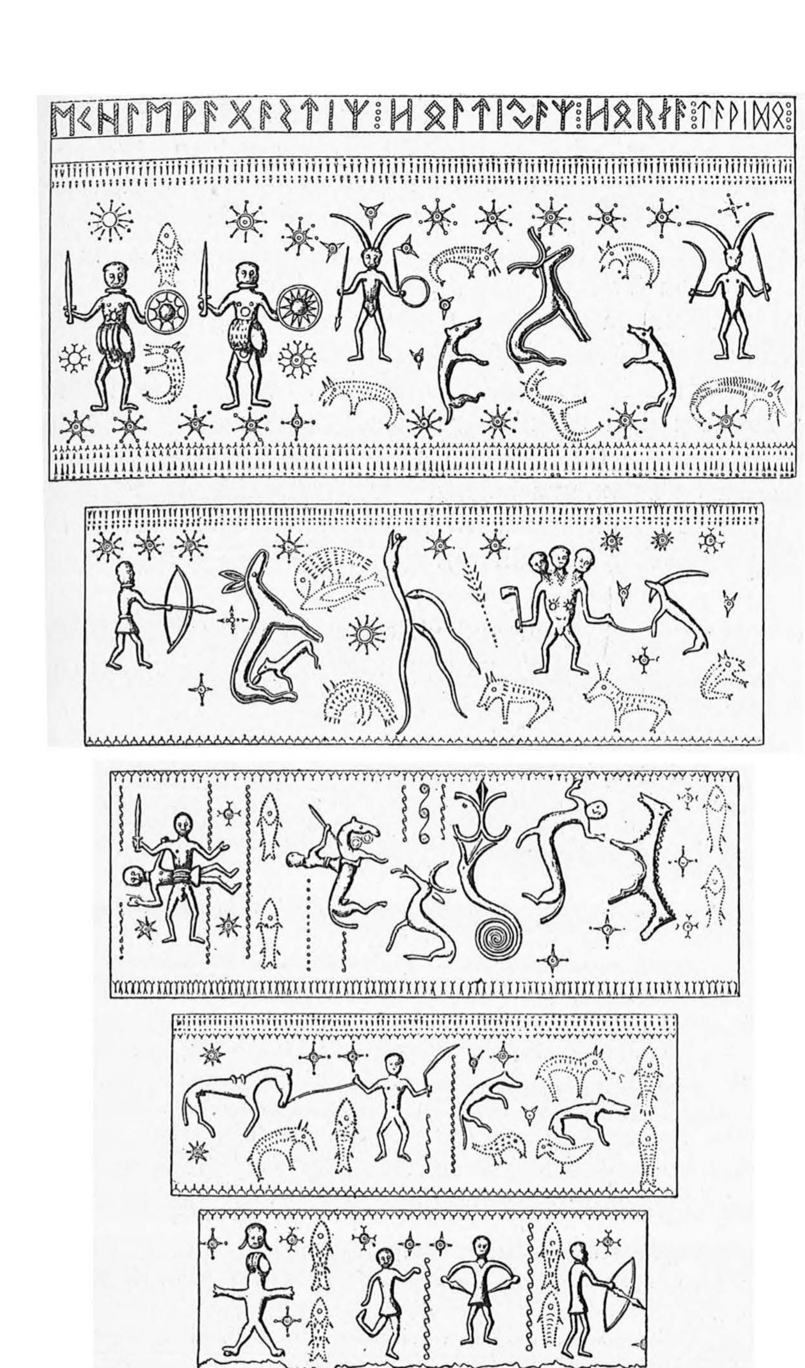


Abb. 5. Das längere Goldhorn von Gallehus (5. Jh. n. Chr.).

Guro Rysserova, d. h. „Roßschwanz“[220]). Überraschenderweise scheint es nun, als ob diese partielle und andeutende Theriomorphisierung uralten Herkommens wäre. Axel W. Persson hat an einem großen Material gezeigt, daß schon auf den bronzezeitlichen Kultbildern der nordischen Felszeichnungen theriomorphe Verkleidung durch Tierschwänze angedeutet wird, und hat dies durch Parallelen als typisch erwiesen[221]). Zum Teil mögen diese Felszeichnungen als schematisierende Darstellungen aufzufassen sein, die durch jene Schwänze eine Tierverkleidung gleichsam abkürzend darstellten. Anderseits dürfte eine solche partiell-symbolische Theriomorphie nicht bloß der bildlichen Darstellung, sondern dem wirklich geübten Brauch angehört haben, wie die teilweise und die (relativ) totale Tiermaskierung seit ältester Zeit nebeneinander herzulaufen scheinen. Der Tierschweif als „Symbol“, der sich im modernen Volksbrauch findet, entspricht also, wie es scheint, urtümlicher magischer Technik[221a]).

Im Norden sind uns genügend viele Berserkergeschichten und verwandte Erzählungen erhalten, zu denen derlei Tierverkleidungen einen Beitrag gegeben haben mögen[222]). Außerdem ist uns aber überliefert, daß in den Reihen der Langobarden, deren Übername *Vinnili* „wütende, tolle Hunde“ bedeuten könnte[223]), „*Cynocephali*“, d. h. „Hundsköpfe“, gekämpft hätten. Auch diese Überlieferung hätte kaum entstehen können ohne Vermummungen der angedeuteten Art. Übrigens werden wir später[224]) in anderem Zusammenhang noch einmal solche „*Cynocephali*“ an einer sehr charakteristischen Stelle in skandinavischer Tradition kennenlernen[225]). Hier sei nur noch eine besonders bezeich-

---

220) s. z. B. Norges Land og Folk VIII, 1900, S. 419.

221) Fornvännen 25, 1930, S. 1ff., 5ff. — Schon auf der uralten steinzeitlichen Darstellung eines Hirschmaskenträgers in der Höhle Des Trois Frères (s. u. Abb. 6; vgl. besonders R. L. Thompson, The History of Devil, 1929) fällt der starke angebundene Schweif auf. — Es sei übrigens auch daran erinnert, daß die griechischen Satyrn und Silene Roßschwänze trugen. Über pferdeschwänzige Choreuten in Attika vgl. auch M. Persson-Nilsson, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum 27, 1911, S. 612. — Vgl. ferner u. Abb. 12.

221a) Nachträglich finde ich eine norwegische Volkstradition, die erzählt, daß alle Leute im (gespenstisch-übernatürlichen!) Julzug „lange Schwänze haben“!, s. A. Helland in „Norges Land og Folk“, XIV, 1, S. 655 (Hinweis bei N. Lid, Jolesveinar og grøderikdomsgudar, S. 58).

222) Belege und Hinweise übersichtlich bei Lagerholm, Drei Lygisǫgur (= ASB., H. 17), 1927, S. 143ff., Anm.

223) s. R. Much, Zs. f. d. A. 61, S. 110; 62, S. 121. 224) im II. Teil.

225) Wie der Name „*cynocephali*“ antiker Herkunft ist, so spielen klassische Reminiszenzen aus dem Altertum, die von solchen fabelhaften Hundemenschen be-

nende Überlieferung vom Wilden Jäger erwähnt: in Dänemark ist für ihn der Name *Kong Hundhoved,* d. i. „Hundskopf" nachweisbar[225a]).

Noch ein paar andere Beispiele, die an der Grenze zwischen Glaube und Brauch liegen, seien hier angeführt: In der Oberpfalz erzählt man von Luftgeistern, die „Holzhetzer" genannt werden: „sie bellen[226]) wie (!) die Hunde und werden für Hunde gehalten ... Sie gehören zum Wilden Heer"[227]). Dieselbe Sagensammlung, der wir diese Mitteilung verdanken, weiß von der Wilden Jagd auch folgendes zu berichten[228]): „Im Zuge befinden sich aber auch lebende (!) Menschen, welche zur Strafe in Thiere verwandelt wurden und auf eine gewisse Zeit im Zuge mitjagen müssen." Mitten zwischen der mythischen Sage und der naturalistischen Brauchschilderung aber liegt jener oben[229]) angeführte Be-

---

richten, in der gelehrten Literatur des Abendlandes eine nicht unbeträchtliche Rolle. Auch der bildenden Kunst sind sie bekannt. Dr. R. Stumpfl verweist mich auf die Ausführungen von E. Mâle, L'art religieux du XIIe siècle en France, 2. Aufl., Paris 1924, S. 329f., woselbst weitere Literatur genannt ist. — Natürlich beweist aber der in lateinischen Werken benutzte antike Name jener Hundemenschen keineswegs, daß die Germanen selbst eine solche Vorstellung nicht gekannt hätten (ein typischer Fehlschluß, den man in verschiedenen Variationen häufig genug antrifft); vgl. Namen wie *Hundingar, Vinnili* und die Reihe von Abbildungen, die sich von der Bronzeplatte von Torslunda über die Gallehuser Hörner bis zu den Nürnberger Schembartbüchern erstreckt! Vgl. auch ags. *healfhundingas* = *cenocephali* (Bosworth-Toller, Ags. Dict. 519, s. Much a. a. O.).

[225a]) s. H. F. Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål, 2, 731.

[226]) Daß Menschen als Hunde verkleidet auftreten konnten und „bellten" oder heulten wie Hunde, mag unglaubwürdig scheinen. Gleichwohl ist gerade dieser Zug bei der Schilderung ekstatischer Zustände durch die altnordische Literatur wiederholt bezeugt, z. B.: *kemr á þá berserksgangr ok grenja sem hundar* (Grettissaga 19, 30); ... *sunt qui eos* (neun Berserker) ... *saevientium canum exemplo oblatrasse perhibeant* (Saxo Grammaticus, ed. J. Olrik et H. Raeder, I, 1931, S. 162, Z. 25f.); vgl. auch Eyrbyggjasaga (25, 4): *þeir (Halli* und *Leiknir) gengu berserksgang ok váru þá eigi í mannligu eðli, er þeir váru reiðir, ok fóru galnir sem hundar;* ferner Þorbjǫrn hornklofis Schilderung von den „heulenden" Berserkern (s. o. Anm. 73). Belege aus neuzeitlichen Sagen s. u. S. 147f. Vgl. auch E. Noreen, Arkiv f. nord. filol., 1932, S. 242ff.

[227]) Schönwerth, Aus der Oberpfalz, 1857, S. 161f. Häufig berichtet die Sage, daß Hunde den Wagen des Wilden Jägers, Frau *Gaudens* usf. umbellen. Ob man dabei an wirkliche Hunde zu denken hat oder an maskierte Menschen? Dieselbe Frage drängt sich einem z. B. auch bei dem bronzezeitlichen Felsbild von Disåsen (s. u. Abb. 11) auf, das, obwohl es sonst recht schematisch gezeichnet ist, eigens eine Anzahl von Hunden rings um die Kultboote her darstellt. Diese müssen „zur Sache" gehört haben. Bei dem obersten dieser Hunde scheint es deutlich, daß er bellt oder heult. Es wäre recht wohl möglich, daß auch diese Figuren nicht wirkliche Tiere abbilden sollten, sondern Vermummte. Man müßte annehmen, daß der Künstler sie eben als das dargestellt hätte, was sie selbst darstellen und „sein" wollten (s. auch u. S. 94).

[228]) S. 148. [229]) S. 42.

richt aus dem Rheinland, daß in der Wilden Jagd, die aus dem *„Godesloch“* (darin steckt gewiß ursprünglich *Wodans* Name[229a]!) aufsteigt, einer mitzog, „der hatte einen Hundskopf und heulte wie ein Hund“.

Damit vergleiche man vor allem den oben angeführten Bericht des Olaus Magnus über die baltischen Werwölfe und die Mitteilungen über die russischen und rusininischen Weihnachtsfeiern[230]. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auch noch auf weihnächtliche Heischeumzüge serbokroatischer Burschen, die, mit Wolfs-, Bocks-[231] und Schaffellen vermummt, ihre Gaben durch folgendes Liedchen einfordern: *„Gib dem Wolfe Salz / Damit er die Schafe nicht beißt / Gib dem Wolfe Speck / Damit er nicht vom Gebirg herabkommt*[232].“ Auch hier treten ganz offenbar die Heischenden als Wölfe auf und wollen durch Opfergaben günstig gestimmt werden.

Dazu stellt sich unmittelbar eine westdeutsche Tradition, die aus Prüm überliefert ist[233]. Hier ziehen zur Fastnacht die Knaben von Haus zu Haus, um zu *„heišen“*, d. h. Gaben einzusammeln — und sie sind dabei, wie das K. Meuli für die Heischegänge nachgewiesen hat[234], Vertreter des Totenheeres. Sie singen da: *„He komt en jrusen hont / ən ös net recht jezont / jet əm ə štök špek / da jet he van dər düər əweg.“* Der Wortführer fordert also auch hier als „Hund“ eine Gabe von Speck. Ich werde diesen Brauch im weiteren Zusammenhang als eine höchst altertümliche Opferzeremonie zu erörtern haben[235].

Alle diese Fälle — und noch ein paar andere, die unten[236] im Zusammenhang mit den Opfern fürs Wilde Heer behandelt werden

---

[229a]) Eine hessische Überlieferung läßt den Spuk von *Gudenbergen* bei Zierenberg ausgehen (s. Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 10).

[230]) s. o. S. 27; ferner u. S. 345ff.

[231]) Bei der Erörterung der römischen Luperkalien hat immer wieder das Argument eine Rolle gespielt, daß die *Luperci* mit Bocksfellen ausgestattet waren. Sollten nicht hier — wie bei den Serben — die Bocks- statt der schwer verschaffbaren Wolfspelze einfach aus praktischen Gründen benutzt worden sein? Meiner Überzeugung nach wird sich manches in den Luperkalien klarer verstehen lassen, wenn es mit den hier analysierten Mannschaftskulten in Verbindung gebracht wird. Vgl. o. Anm. 73. — Allerdings ist damit zu rechnen, daß zwischen den — funktionell zum Teil parallelen! — Wolf- und Bockverkleidungen auch Vermischungen eintreten konnten. Einen „Wolfbock“ könnte man z. B. den kleineren der auf Abb. 7 dargestellten Fastnachtsdämonen nennen. Vgl. u. S. 66, Anm. 239a.

[232]) s. E. Schneeweis, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, 1925 [= Ergänzungsband XV der Wiener Zs. f. Vk.], S. 144ff.

[233]) s. Zs. f. rhein. und westfäl. Vk., 1906, S. 171.

[234]) Schweiz. Arch. f. Vk., 1928, S. 1ff., s. auch u. S. 120 und Anm. 476ff.

[235]) s. u. S. 120ff., bes. 129. [236]) S. 120ff.

sollen — führen offenbar auf dieselbe Grundform zurück: Es sind gespenstische Wesen, die während der Weihnachtszeit, bzw. während der „Zwölften“, oder in der Fastnachtszeit furchterregend umherstreifen wie das germanische Wilde Heer. Doch ist es sicher, daß in diesen Wölfen tatsächlich Menschen steckten. Das zeigt schon der von Olaus Magnus bezeugte interessante Zug von jenem Probesprung über die Mauer und die unmittelbar parallele Überlieferung von den „geschulten Dieben“ in der Schweiz, die, in Pelze gehüllt, nachts unter Gebrüll raubend in die Dörfer einbrachen, in deren Schar aber nur aufgenommen würde,

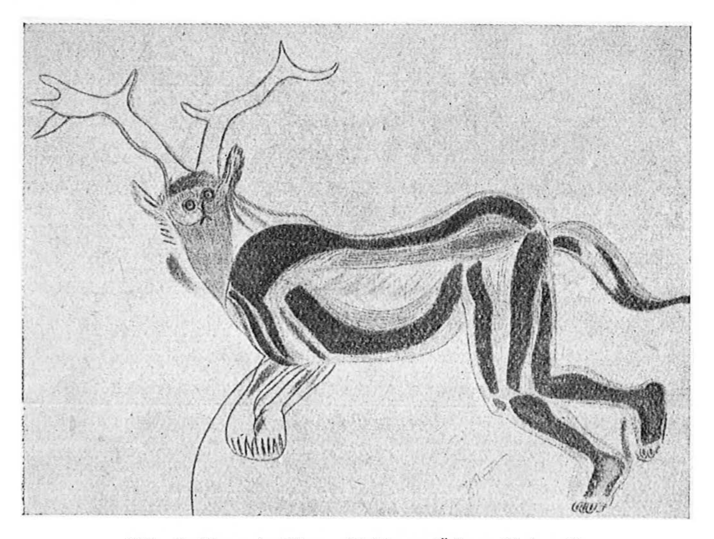


Abb. 6. Mann in Tierverkleidung (Ältere Steinzeit).
Felszeichnung aus der Höhle Des Trois Frères, Südfrankreich.
(Aus Almgren, Nord. Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.)

wer mit einer schweren Last über eine bestimmte Stelle eines reißenden Baches springen konnte[237]). Hier stehen wir offenbar nicht Tiermärchen gegenüber, sondern Menschenbräuchen, und zwar sozialen.

Bei allen diesen „Teufelsfiguren“ ist die Pelzverhüllung eins der wichtigsten Merkmale. Daß man Felle nicht etwa bloß deshalb verwendete, weil dies das Nächstliegende oder das Praktischste war, daß vielmehr die Tradition die Pelzmaskierung geradezu forderte, ergibt sich schon daraus, daß man bei den altfranzösischen *„Diablerien“*, diesen Fortsetzungen der Charivaris, künstlich und gewiß mühsam pelzähnliche Umhüllungen herstellte, wo man keine echten Tierfelle[238]) verwendete. —

[237]) s. o. S. 22 und 26f.

[238]) s. Driesen a. a. O., S. 143f.; vgl. o. Anm. 73.

Auch *Bock* und *Hirsch* sind unter den dämonischen Maskierten ohne Zweifel uralt[238a]).

Geschwärzte Gestalten also und Tierfiguren treffen wir zur Weihnachtszeit wie zur Fastnacht im Wilden Heer der Volkssage und in jenen Bräuchen, die das Wilde Heer darstellen sollen. Außer dem Pferd und dem Hund (Wolf) erscheinen da jedoch auch noch andere Dämonen in Tierfellen, aber von phantastischem Schlag. So zeichnet schon der mittelalterliche Illustrator des *„Roman de Fauvel“* eine ganze Reihe



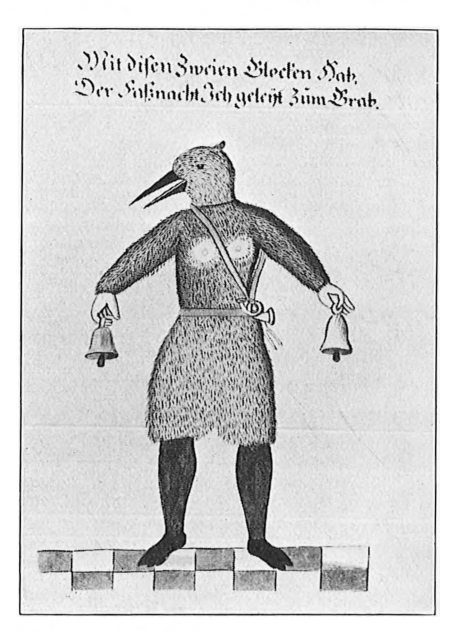


Abb. 7 u. 8. Nürnberger Schembartläufer (16. Jh.).
[Cod. Nor. K. 444 und K 445 der Nürnberger Stadtbibliothek, Bl. 77, bezw. Bl. 33].

mehr oder weniger grotesker Tiermasken mit Fellumhüllung[239]). Auch die Nürnberger Schembartbücher zeigen mannigfaltige Figuren dieser Art [s. Abb. 7 und 8][239a]). Solche Masken besitzen auch fast alle volks-

238a) s. o. S. 40f. und Abb. 6 — eine Maskendarstellung aus dem Paläolithikum!

239) s. Driesen a. a. O., S. 246ff.

239a) Der wolfsähnliche Maskentypus mit Ziegenhörnern (Abb. 7) ist besonders interessant. Diese Art von „Wolfböcken“ kann man nicht selten antreffen — wie denn auch Wolf und Bock im Kult (zumal der „Zwölften“ und der Fastnachtszeit) funktionell aufs nächste verwandt sind (s. o. Anm. 133a, 231). Ob dies nicht zur Erklärung des Namens *Luperci* beitragen kann, den schon W. Mannhardt (nach Schwegler) als Zusammensetzung von *lupus* „Wolf“ und *hircus* „Bock“ hat deuten wollen? (s. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgesch. d. germ. Völker, Bd. 51, S. 90ff.).

kundlichen und völkerkundlichen Museen[240]). Diese grotesken Larven gehören einer Kulturschicht an, die innerhalb Europas und außerhalb unseres Erdteils recht ähnliche Formen aufweist[241]).

Man könnte fragen, welche Art von Dämonen wohl älter sei, die zottig-tierähnlichen oder die schwarzen menschengestaltigen. Da die theriomorphen Götter altertümlicher scheinen als die anthropomorphen, könnte man auch unter den Totengeistern die phantastisch-tierhaften für älter halten als die schwarzen Toten. Doch wenigstens bei den Germanen sind ja alle beide Arten seit alter Zeit vertreten. Die zwei Reihen gehen nebeneinander her: Die schwarzen *Harii* des Tacitus, die „Äthiopier" in der *Herlechini familia* des Ordericus Vitalis und die oft bezeugten schwarzen Reiter im Wilden Heer, dann all die geschwärzten Gestalten im Volksbrauch bis zu unseren Haberfeldtreibern einerseits; und andererseits die altnordischen *Berserker* und *Ulfheðnar,* diese hochaltertümlichen, offenbar ursprünglich theriomorphen Dämonenkrieger[242]), die Wolfsfiguren der Schembartbücher, die an die Halbwölfe der vorgeschichtlichen Darstellungen von Torslunda und Sigmaringen[243]) erinnern, die Hunde der Wilden Jagd und, bei den baltischen Nachbarn wenigstens, die menschlichen Wölfe, die in die Dörfer einbrechen, wie die Schweizer „geschulten Diebe" und die (schaf-)pelzverkleideten Burschen des Lötschentals. Auch die österreichischen Perchtenläufer gehören gewiß dazu.

Es sieht nicht so aus, als ob diese beiden Haupttypen der Unkenntlichmachung im Kult wesentlich unterschieden worden wären. So heißen die mit Pelzen verlarvten Lötschentaler die *„Roichtscheggeten"*, und dieser Name soll bedeuten „die von Rauch Scheckigen"[244]). Man sagt von ihnen, sie kämen aus dem Rauchfang. Schwärzung und Pelzvermummung sind gewiß auch bei den Germanen wie bei anderen Völkern durcheinandergegangen, und darin sehe ich den eigentlichen Grund, warum auch die beiden scheinbar so sehr verschiedenen Formen der germanischen Totenschar, das Wilde Heer und die Wilde Jagd, geographisch so bunt durcheinandergewürfelt sind: Die theriomorphen Dämonen haben zum Bild einer Jagd mit Hunden und Pferden Anlaß gegeben — erst sekundär wurde den dahinrasenden Tieren ein mensch-

---

240) vgl. R. Stumpfl, Über Schauspielmasken des Mittelalters ... [= Neues Archiv f. Theatergesch. 2], 1931, woselbst reiche Literaturnachweise.

241) s. u. a. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, bes. S. 357ff.

242) s. bes. L. Weiser, Jünglingsweihen, S. 37ff., 43ff., 53. 243) s. o. S. 56f.

244) s. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, S. 360. Vgl. auch Schweiz. Id. 8, 426.

licher Jäger zugesellt, während es zu der scheinbar doch so naheliegenden Ergänzung, der „Jagd" doch auch irgendein Tier als Wild zuzuschreiben, meist überhaupt gar nicht gekommen ist! — Ein stark hervorstechender Zug vieler „Jagd"-Varianten allerdings erklärt sich von diesen Voraussetzungen aus nicht: die weitverbreitete Sage, daß der Wilde Jäger einem dämonischen Weib nachsetze und die Erjagte dann quer vor sich hin über das Roß werfe. Wir werden von dieser anschaulichen Szene noch zu reden haben[245]. Hier sei nur betont, daß dieses Motiv aus der Sturmmythologie nicht deutbar ist, wenigstens nicht in seinen konkret-anschaulichen Zügen, daß es hingegen deutliche Beziehungen zum bündischen Brauchtum verrät[246].

Die schwarzen Kriegergestalten hinwiederum — bewaffnet waren die Dämonendarsteller der alten Männerbünde gewiß immer — sind die Mannen des Wilden Heeres.

Andere Gestalten im Wilden Heer

Noch ein paar andere Figuren erscheinen wiederholt in den Sagen vom Wilden Heer und — parallel dazu — im Brauchtum, und auch von ihnen soll gleich hier die Rede sein.

Wilde Männer

Da sind einmal die zottigen „Wilden Männer", Mitspielende des Nürnberger Schembartlaufens, die durch die Abbildungen in den Schembartbüchern sehr bekannt geworden sind[247]. Hier stehe eine Schilderung dieses berühmten Nürnberger „Laufens", die wir Hans Sachs verdanken. Es ist seltsam: auch er, der von der ursprünglichen dämonischen und „übernatürlichen" Bedeutung des großstädtischen Nürnberger Fastnachtstreibens wohl kaum etwas gewußt hat und dafür wahrscheinlich auch keinen „Sinn" gehabt hätte, vergleicht doch den Zug der Schembartläufer mit dem Wütenden Heer[248]: Der Dichter hört auf einem Spaziergang

[245]) s. u. S. 276ff.

[246]) Aus dieser Jagd auf einen Dämon zur Gänze ableitbar ist der Geisterzug mit Rossen und Hunden hingegen m. E. nicht. Denn der wilde Zug hundegestaltiger Dämonen ist ja z. B. auch in Griechenland bekannt gewesen, ohne daß dort jene Jagd auf ein Dämonenweib nachweisbar wäre.

[247]) Wiedergegeben z. B. bei Vogt und Koch, Gesch. d. dt. Lit. I, S. 260; P. Herrmann, Deutsche Mythologie, S. 145 u. 152/53.

[248]) *„Der scheinpart-spruch"* (1539), ed. Keller, Bibl. d. Stuttgarter Litt. Vereins, Bd. 105, S. 200—208, V. 17ff. — Vgl. auch u. Abb. 9; die Illustratoren der

...Ein pfeiffen unnd ein trummel
Sambt eym grossen gethummel
Lautem gekleng mit schellen,
Viel fewerwercks ergellen,
Zinck, platz, puff, zinck, platz, puff.
Mit dem eylend her-luff
On alle ordnung sehr,
Samb wers das wütend heer,
Ein wunder-grosse schar.
Waren vermummet gar,
Das man ir keynen kendt.
Voran im spitz her rendt
Etwas bey neuntzig paren
Die all geklaydet waren
Inn fechschwentz rauch vnnd zottet,
Ir scheinpart wüst unnd knottet
Gleich den löwen unnd katzen,
Unnd andern grewling fratzen,
Aller sach unnd gestalt,
Wie man die teuffel malt.
Hetten an ihn schaf-glocken,
Warffen fewer erschrocken.
Die machten raum der schar.
Auch loffen etlich par
Holtz-mender unnd holtz-frawen.
Darundter thet ich schawen
Riesen, die trugen gfangen
Zwerglein an eyßren stangen.
Nach dem loff her ein schar,
Schnee-weiß bekleydet war
Inn atlaß unnd samet...

Pfeifen, Trommeln und Schellenklang, die Pelzvermummten mit Tier- und Teufelsmasken, Gestalten mit Glocken behängt und Gefesselte an Stangen tragend[249]) — all dies kennen wir ja auch aus den Sagen vom Wilden Heer[250]). Hans Sachs freilich schildert dies Wesen nur als

---

Schembartbücher haben stets den kostbaren Kostümen der Patriziersöhne mehr Teilnahme geschenkt als den volkstümlichen Dämonenmasken. Diese treten deshalb auf den bildlichen Darstellungen viel mehr in den Hintergrund als in Hans Sachsens epischer Schilderung.

[249]) s. u. S. 70, Anm. 251, und S. 123.

[250]) Sogar bis zu den Löwen- und Katzenmasken, s. o. S. 42 und u. S. 74.

Maskerade *„on alle ordnung sehr“*, um daran eine lange und langatmige allegorische Ausdeutung politisch-satirischen Charakters zu knüpfen. Niemand dürfte daran zweifeln, daß die Kostüme aus „Atlas und Samt“, worin die jungen Patrizier prunkten, etwas höchst Sekundäres waren — wenn auch die Illustratoren der Schembartbücher sich gerade dafür am meisten interessierten. Die altertümlicheren Teile aber des Fastnachtszuges hatten wohl wirklich ursprünglich *„das wütend heer“* bedeutet[250a]. Nur von dieser Seite her läßt sich m. E. der Nürnberger Schembartlauf historisch verstehen. Wir werden darauf bei der Untersuchung des Fastnachtspieles zurückzukommen haben.

Auch in den riesenhaften Wilden Männern, in Pelze oder Tannenreisig (Moos u. dgl.) gehüllt, mit einem ausgerissenen Baum[251]) als Waffe über der Schulter, hat man Vegetationsdämonen sehen wollen[252]). In der Volkssage haftet die Bezeichnung Wilder Mann[253]) an mythologischen Wesen recht verschiedener Art, meist Waldriesen, die gelegentlich auch als „Herren des Waldes“ bezeichnet werden. Aber als Förderer des Wachstums erscheinen sie nicht eben häufig, und das ständige Attribut der Nürnberger Wilden Männer, der ausgerissene Baumstamm, wird kaum den Beschützer der Feldfrucht bezeichnen. Ich denke, auch diese Wildleute sind hier als Vertreter des Wilden Heeres zu betrachten.

250a) Hans Sachs, der vernünftige Mißbilliger dieses „Aufruhrs“, vergleicht den Aufzug mit dem „Wütenden Heer“, er hält ihn nicht dafür!

251) Der an den Stamm gefesselte Mensch (Zwerg?) könnte aus irgendwelchen Riesenmärchen stammen. Aus der „Fruchtbarkeitsmythologie“ wird er jedenfalls kaum zu erklären sein. Hingegen könnte — dies aber unter allem Vorbehalt! — an den Gefesselten erinnert werden, den bei Ordericus zwei „Äthiopier“ an einer Stange schleppen (s. u.), andererseits aber auch an den später bei nahe verwandten (s. u.) Bräuchen auftretenden Stangenritt, bei dem die Mannschaft zur Strafe für gewisse Vergehen ihr Opfer zwangsweise auf einer Stange umhertrug, wobei Widerstrebende ohne Zweifel an den Pfahl gebunden wurden. Davon könnten jene gefesselten Zwerggestalten möglicherweise Miniaturabbilder sein — in Nürnberg natürlich auch schon zum Scherz geworden, gerade wie die von der Percht, dem Teufel usw. mitgenommenen Kinder, die im Rückenkorb fortgeschleppt werden. Das ist noch heute als Fastnachtsscherz beliebt, ist aber schon in den Illustrationen des Roman de Fauvel belegt (Driesen a. a. O., S. 246). Da sieht man auch Leute, die von der Herlekinsschar in vergitterten Kasten auf Bahren fortgetragen werden (ib.), eine Funktion dieses Wilden Heeres, die wir bei den westnordischen *„Jolasveinar“* ganz ähnlich wiederfinden. Dort drohen sie, ihr Opfer in einer *„kista“* mitzunehmen, die sie an Stangen tragen, „und schlimm ist es, in die Kiste der Weihnachtsburschen zu kommen“, heißt es in Island (s. Árnason, Isl. þjóðsögur og æfintýri I, S. 129).

252) Literaturnachweise bei W. Mulertt, Zs. f. franz. Spr. u. Lit. 56, 1932, S. 69ff.

253) Vgl. Verf., *„Vildiver“*, in: Festschrift f. R. Much [= Wiener Prähist. Zs. 19, 1932], S. 375ff., bes. S. 378ff.

Die zottige Felltracht haben wir bei solchen ja schon mehrmals kennengelernt. Aber auch die grüne Kleidung ist ungemein häufig bei den Gestalten der Wilden Jagd[254]). Ich glaube nicht, daß wir darin bloß ein Spiegelbild menschlicher grüner Jägertracht sehen dürfen. Eher wird sich darin ausdrücken, daß der Wilde Jäger auch der „Herr des Waldes" ist. Deswegen aber wird man ihn nicht ohne weiteres zum „Vegetationsdämon" stempeln dürfen. Denn meist tritt er als der schreckenerregende Geist auf, vor dem der Wald sich beugt, und der den Wald vernichten kann. So wird uns von der französischen *Mesniée Herlequin* anschaulich geschildert, wie sie als Orkan einherrast und die Stämme entwurzelt. Das altfranzösische Gedicht von *„Luque la Maudite"*[255]) beschreibt sehr ausführlich, wie die Herlekinleute im Sturm Bäume ausreißen und damit ein Turnier liefern. Sie sind hier ganz als Sturmdämonen gedacht, die durch die Nacht brausen. Die Wilden Männer beim Nürnberger Schembartlauf stellten wohl auch solche Riesen dar, nicht Fruchtbarkeitsspender. Natürlich soll keineswegs geleugnet werden, daß Motive des Vegetationsmythus auch hier hereinspielen konnten. Aber tatsächlich ist der Wilde Mann mit seinem ausgerissenen Baumstamm gelegentlich an die Stelle des Wilden Jägers getreten[256]).

---

[254]) s. z. B. Fr. Sieber, Sächsische Sagen, S. 165; P. Quensel, Thüringer Sagen, S. 165; Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 10; Sieber, Harzland-Sagen, S. 67; Kapff, Schwäbische Sagen, S. 21: im Schwäbischen heißt der Wilde Jäger auch geradezu der „grüne Jäger" (ib.). Dazu dürfte der dänische Name *Grönjætte* zu stellen sein (den man sonst vom Ortsnamen *Grönsund* herzuleiten pflegt, s. z. B. H. Ellekilde in „Nordisk Folkminne", Studier tillägnade C. W. von Sydow, S. 85ff.). Denn auch dänische Sagen schildern den Jäger als grün (s. Olrik, Dania 8, S. 144).

[255]) Romania XII, S. 224ff., s. Driesen, S. 94ff.

[256]) s. Mannhardt, WuFK, I, 105, 112; in England heißt der Wilde Jäger auch *„the wild man"* (s. A. Olrik, Dania 8, S. 168). Auch läßt sich vielfach eine starke Ähnlichkeit zwischen Sagen von wilden Männern und dem Wilden Jäger nachweisen (s. Olrik a. a. O., S. 160). — Ob übrigens die ausdrückliche Erwähnung von des Wilden Mannes Mantel (a. a. O.) irgendwie mit Vermummungen zusammenhängt? Man denke an den altnordischen *óðin*, den „Mantelmann" *(heklumaðr)*, eine Gestaltung, die auch in Deutschland Gegenstücke hat. An eine Naturallegorie (Mantel als „Sinnbild" des Himmels) kann ich nicht recht glauben. Da wir nun die Wodan-Óðin-Namen wie „Schlapphut" im Maskenkult begründet finden (s. u. S. 77ff.; vgl. auch an. *Grímr* usf.), so scheint eine solche Auffassung auch bei diesem Motiv nicht ungereimt. Der an. Óðins-Name *Loðungr,* der den Träger eines zottigen Mantels bezeichnen dürfte (s. Falk, Odensheite Nr. 102), paßt ebenfalls besser in den Kreis der wohlbekannten Verwandlungskulte als in den der Himmelssymbolik.

Nur beiläufig möchte ich an dieser Stelle die folgende Übereinstimmung hervorheben, ohne daß ich es wagte, daraus mit Zuversicht Schlüsse zu ziehen: In einer beträchtlichen Reihe von Sagen vorwiegend aus Süd- und Mitteldeutschland heißt

Der Warner

Eine andere bekannte Gestalt ist der Warner, der dem Wilden Heer voranschreitet und die Begegnenden mahnt, aus dem Weg zu gehen. Häufig ist dieser Herold mit Namen genannt: Er heißt in verschiedenen Gegenden Deutschlands der *treue Eckhart*. Ihn hat die Sage ja bekanntlich vor (oder in) den *Venusberg*, den Eisenacher *Hörselberg* versetzt, und die Heldensage kennt ihn als den Schützer der jungen *Harlungen*,

---

es, daß nur solche Leute im Wilden Heer mitziehen dürfen, die gegürtet sind. So wird erzählt, daß ein Geist dem Zug nicht folgen konnte, der rief: „O, wär ich gegürtet und geschürzt, so könnte ich mit", worauf ihm ein Mitleidiger hilft. Oder es wird ein Vorwitziger von den Geistern gewaltsam gegürtet und muß mit in ihren Zug (Belege und Verweise bei Plischke a. a. O., S. 35; Waschnitius a. a. O., S. 152). — Aus dem Sturmmythos ist diese dämonische Umgürtung offenbar nicht erklärbar. L. Laistner hat (Das Rätsel der Sphinx II, S. 226) versucht, diesen Gürtel als Alpfessel zu deuten, wie er ja überhaupt eine lange Reihe von Sagen auf Angstträume zurückführt, so auch die Mythen vom Wilden Heer. (Gegen Laistners Deutung s. Waschnitius a. a. O., der jedoch selbst keine andere gibt.) — Aber vielleicht bietet sich für unsere kultsoziologische Betrachtungsweise die Möglichkeit einer Erklärung.

Bei den Vermummungen der Burschenbünde spielt ein Gürtel (an dem meist Schellen angebracht sind) eine wesentliche Rolle, und zwar ebensosehr im Nürnberger Schembartbrauch, wie ihn die Schembartbücher kennen lehren, als z. B. auch noch in den entsprechenden alpenländischen Sitten der Jetztzeit. Dient nun dieser traditionelle Gürtel der Dämonendarsteller bloß praktischen Zwecken?

Unter allem Vorbehalt möchte ich darauf verweisen, daß eine feierliche Umschließung mit einem Gürtel sich als Initiationsritus nachweisen läßt. Die Jünglingsweihe des werdenden Ritters enthielt als einen Hauptakt die Ausstattung mit Schwert und Gürtel (reiches Material bei W. Erben, Schwertleite und Ritterschlag, in: Zs. f. hist. Waffenkunde VIII, 1918—1920, S. 105ff., bes. S. 108ff.). Dabei ist es bemerkenswert, daß bei dieser Weihe nicht, wie man wohl erwarten würde, sich alle Aufmerksamkeit auf die Waffe und ihre Übergabe konzentriert, sondern daß des Gürtels immer wieder eigens gedacht wird (überaus reiche Belege bei Erben a. a. O.). Dies scheint mir zu bezeugen, daß der Gürtel nicht bloß ein „praktischer" Notbehelf war, ohne den man eben das Schwert nicht tragen konnte, sondern daß dem Gürtel selbst eine eigene Bedeutung innewohnte — eine „symbolische", könnte man vielleicht sagen: doch wird es wohl ursprünglich keine allegorische, sondern eine kultische gewesen sein (Kraftgürtel?).

Es wäre zu untersuchen, ob sich eine solche Initiation in die Altersklasse der Waffenfähigen durch Umgürtung bei unseren volkhaften dämonischen Verbänden nachweisen läßt (ich kenne zur Zeit keine Belege dafür). Wenn dies der Fall ist, so würde ich jene Mythen mit solchen Kultüberlieferungen verbinden.

Übrigens sei auch an die durch und durch magische Vorstellung vom Werwolfgürtel erinnert, von dem unsere Volkssagen mindestens ebenso häufig (und in ganz analoger Weise!) erzählen wie von Wolfsverwandlungen durch Überziehen eines ganzen Wolfsfelles (vgl. Hertz, Werwolf, S. 79, bzw. 51ff.).

die F. Panzer[257]) als frühere Führer des Wilden Heeres zu erweisen gesucht hat. *Eckhart* könnte auch mit dem *Eckewart* verwandt sein, der im Nibelungenlied die Burgunder an der Grenze des Hunnenlandes vor der Gefahr warnt, die ihrer harrt. Auf die recht verwickelte Geschichte *Eckharts* einzugehen, gibt der vorliegende Zusammenhang keine Veranlassung. Soviel indessen ist sicher: Die Gestalt des Warners vor dem Wilden Heer kann nicht auf die Nibelungendichtung zurückgeführt werden: denn diese Figur ist in der Volkssage viel weiter verbreitet als ihre Benennung mit dem Namen *Eckhardt.* Meist ist der Vorläufer ungenannt[258]). So wird in Schwaben wiederholt berichtet, daß dem Zug einer vorausschreitet, der ruft: *„Aussem Weg, aussem Weg / Dass Niemand beschädigt werd“*, oder *„Aussem Weg! / Dass Niemand was g'scheh!“*[259]). Diese Tradition wird in sehr alte Zeit zurückgehen. Denn bereits bei Ordericus Vitalis[260]) wird erzählt, daß im Jahr 1091 der *Herlechini familia* ein riesiger Mann vorausschritt, eine große Keule *(maxuca)* in der Hand. Dieser Keulenträger zwingt den Priester, den Ordericus als seinen Gewährsmann nennt, stehenzubleiben, und er wartet neben ihm, ohne ihm irgendein Leid anzutun, um sich dann dem Geisterzug wieder anzuschließen. Ebenso trägt auch der *Eckhardt* der späteren Volkssage als Abzeichen einen weißen Stab[261]) und, nach einem Gedicht aus dem Jahre 1592, das das Gespensterwesen im Hörselberg schildert, ein „Scepter“[262]).

In seiner *„Blockes-Berges Verrichtung“* (1668) erzählt der hochgelehrte J. Prätorius[263]), man habe in *„unserm Thüringen ... sonderlich ümb die heiligen Weynächten und Fastnachten / nicht allein auffm Felde / welches gemeiniglich (!) geschehen pfleget; sondern auch in den Städten und Dörffern selbsten / eine ziemliche Menge Gespänster /*

---

[257]) Deutsche Heldensage im Breisgau, 1904 [= Neujahrsblätter der Badischen Historischen Kommission, Neue Folge 7].

[258]) Ziemlich reiche Belege bei Plischke a. a. O., S. 38f.; s. ferner W. Hertz, Deutsche Sage im Elsaß, S. 90 u. 235f.

[259]) E. Meier, Deutsche Sitten ... aus Schwaben, S. 136; vgl. auch Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau, I, S. 174ff., 194ff. u. ö.

[260]) s. Migne, Patrologia latina, Bd. 188, Sp. 607.

[261]) Panzer, Deutsche Heldensage im Breisgau, S. 57 u. 84, Anm. 111.

[262]) s. Panzer a. a. O., S. 52.

[263]) S. 15ff. Vgl. auch o. S. 18f. Prätorius leitet diese Schilderung mit der psychologisch sehr aufschlußreichen Bemerkung ein, er wolle hier etwas mitteilen, *„An dessen Warhafftigkeit und Glauben keiner (!) zweiffeln wird / welcher es selber wird angesehen (!) und gehöret haben / was wir bald vorbringen wollen: Es mag denn nun solches phantastisches Werck oder (!) Teuffels Verblendungen (!) herkommen wo sie wollen (!)“.*

Betrügnüssen und Teuffels Gauckeleyen gesehen; unter welchen so wohl lebendiger (!) als todter Leute Gesichter in grosser Anzahl offte erkandt werden; welche bissweilen wie eine Schwatrone Reuter / bissweilen wie ein Trop Mussquetirer sich erzeigen / indem sie also hin und wieder streiffen und marchiren. Vnd dieses Ding ist traun / wie wir oben schon bedeuret / nicht erlogen / sondern ausser allen Zweiffel richtig. Es soll aber vor dieses Teuffels Heer ein ansehnlicher alter und grauer Mann / welchen sie den getreuen Eckhard nennen / herziehen / und mit einem Stecken / welchen er hin und her beweget / forne an marchiren / und das heran nahende Volck / welches sich nach unsere angebohrene Ahrt allezeit lüstern und begierig erzeiget / vermahnen / dass sie möchten etwas auss dem Wege weichen / oder abseits treten / oder gar nach Hause gehen / damit sie ihm nicht durch ihre Künheit oder Vnbesonnenheit ein vnnöhtiges Unglück übern Hals zögen. Nach ihn sol allerhand Teuffels-Geschmeisse in grossen Troppen folgen / allerhand Gestalt haben / gar greulich und scheusslich aussehen... Es sollen auch welche drunter seyn / die wie Ixion *an grosse Räder gebunden seynd / und solche ohne Vnterlaß herumbweltzen*[263a]). *Man höret darunter recht Jäger-Geschrey / und Hörnerblasen / Gebelle der Hunde / und viele Gestalten der Hasen / so auffgejaget werden. Es gruntzen Schweine drunter und brüllen Löwen*[264]) *etc. Dieser Gespönster Auffenthalt soll seyn der Hörselberg... Solte einer dieses für Fabulos und erdichtet halten / der wird sich zu erinnern wissen / dass alle Erscheinungen der Gespenster nicht vergebens seyn; sondern dass der böse Geist / welcher in der Warheit nicht bestanden ist / allerhand Gestalt könne annehmen / und sich auch bissweilen in einen Engel des Liechts verkleiden. — Zu dem vorbesagten wil ich noch zweyerley hinzu thun; Erstlich dass dieser Gespenster Kriegs-Heer nicht allein bey uns oben in Thüringen solche Possen machen / sondern auch in der Graffschafft Mansfeld beym Hartz-Walde / in Francken / Schwaben / ja auch andere Oerter herumb schweiffen sollen...*"

Man bedenke, daß dies ein gelehrter Mann im Jahre 1668 hat drucken lassen! Dieser Bericht beleuchtet besonders grell die psychologischen Voraussetzungen jener Vermischung von Glauben und Brauch, die uns heute beinahe unfaßbar ist und die doch den Schlüssel zum Verständnis einer großen Gruppe von mythologischen und historischen Erscheinungen gibt, die bisher unbegreiflich gewesen sind. — Man erinnere

---

[263a]) Über dieses — ebenfalls kultische — Motiv s. u. S. 112ff.

[264]) Löwenmasken erscheinen schon im 14. Jh. im Charivari des „*Roman de Fauvel*" (s. Driesen a. a. O., S. 246f.), Schweinemasken z. B. gelegentlich beim Perchtenlauf, s. M. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 178. S. o. S. 69.

sich auch der oben zitierten Ausführung[265]) über die Nürnberger Fastnacht, die unserem Prätorius als Geisterspuk gilt. Gerade in Nürnberg aber war der Vorläufer ebenfalls eine stehende Figur des Schembartlaufs, und auch in den Fastnachtspielen werden fast immer die Maskierten durch einen *„Praecursor“* eingeführt. Und dieser trägt nun in der Tat gelegentlich den Namen *Eckhart*[266])!

In einem der ältesten Fastnachtspiele von Hans Sachs, dem *„Hoffgsindt Veneris“*, wird vom Herold (*„Ernholdt“*) als Erster im Fastnachtszug der voranschreitende *Eckhart* geschildert:

V. 15 *Nun wil ich euch stellen entgegen*
Ein in eim langen, groben bart,
Der selbig heist der drew Eckart,
Der kumbt her auß dem Venus-perck,
Wirt euch sagen groß wunderwerck[267]).

Daß dieses Fastnachtspiel nicht zufällig Beziehungen zum Fastnachtbrauch und zu Gestalten der Fastnachtszeit-Sage aufweist, darauf werden wir im III. Teil dieser Arbeit einzugehen haben.

Die Gestalt des Warners, im Naturmythos undenkbar, stammt ohne Zweifel aus dem Kultsystem der ekstatischen Aufzüge[268]).

---

[265]) S. 18f.

[266]) s. das Spiel *Consistory Rumpoldi* [ed. O. Zingerle, Wiener Neudrucke 9, 1886, S. 114], Z. 11; vgl. auch F. Wegner, Germanist. Abhandlungen, hgg. v. F. Vogt, Heft 33, 1909, S. 14f.

[267]) ed. Keller: Bibl. des Stuttgarter Litt. Ver., Bd. 159, S. 3ff.

[268]) Zu den gefürchtetsten Eigenheiten des Wilden Heeres zählt das Volk, daß diese Geisterschar gern Menschen, die ihr in den Weg kommen, mit Gewalt entführe (Belege bei Plischke a. a. O., S. 69f.; ferner z. B. Quensel, Thüringer Sagen, S. 167; Jungbauer, Böhmerwaldsagen, S. 85f.). Manches wird bei der Bildung dieser Sage zusammengewirkt haben. Einmal Traumerlebnisse und Halluzinationen (z. B. bei Betrunkenen; nicht selten wird berichtet, daß sich einer frühmorgens in üblem Zustand irgendwo, etwa im Wald, befand, ohne angeben zu können, wie er dahin gekommen, und für seine Irrfahrten dem Wilden Heer die Schuld gab). Dann haben gewiß Warnungssagen mitgespielt, die ihren letzten Ausläufer im Kinderschreck hatten. (Unterstützt wird solcher Kinderschreck in unserer Zeit z. B. dadurch, daß die Percht einen Korb trägt, aus dem Menschenbeine hervorragen u. dgl. Vermutlich gehören schon die vergitterten Kasten, in denen die „Hellekinleute“ im Charivari des *„Roman de Fauvel“* Menschen schleppten [Driesen a. a. O., S. 245] zu solchen Schreckmitteln, s. o. Anm. 251.) Todernst aber wurde etwa von Ordericus Vitalis die Drohung der Herlekinschar aufgefaßt, einen Vorwitzigen zu entführen (s. u. S. 100). Wir begreifen solche Angst vor dem Wilden Heer sehr wohl, wenn wir hören, mit welcher Furcht sich die Menschen in ihre Häuser einschlossen, an deren Türen die heulenden und brüllenden Dämonendarsteller rüttelten.

Der fragende Vermummte

Eine andere schlagende Übereinstimmung zwischen Glauben und Brauch ist schon Driesen aufgefallen[269]). Im ältesten französischen Drama, dem „Spiel vom Laubdach“ des Adam de la Hâle (1261), tritt als Bote seines Herrn, des Herrschers der Hellekinschar, der Teufel (oder Narr) *Croquesots* auf, um eine Werbung auszurichten. Seine ersten Worte sind: *„Me siéd il bien, li hurepiaus?“* — „Steht sie mir gut, die Struwelfratze[270])?“ Mit eben derselben Frage, die indessen durch die dramatische Situation gar nicht motiviert ist, verschwindet er wieder von der Bühne. Schon das deutet darauf hin, daß diese stereotype Frage als besonderes Kennzeichen des Herlekinteufels aufzufassen ist. Und das wird nun durch zwei Belege bestätigt, die Driesen beigebracht hat (ohne übrigens daraus auf einen geheimen kultischen Hintergrund zu schließen). In den Vogesen erzählt das Volk noch im 19. Jahrhundert, daß Kobolde zu fragen pflegen: *„Mé chépiron mé vété biè?“*[271]). 600 Jahre zuvor aber, in der Mitte des 13. Jahrhunderts, erzählt der Inquisitor Etienne de Bourbon in seinem theologischen *„Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*[272])*“:* Ein Bauer sei der reitenden Herlekinsschar begegnet, und einer habe sich zum andern gewendet, indem er sprach: „Steht mir die Kapuze gut?“ *(„Sedet mihi bene capucium?“).* Und dies wiederholten sie oft *(et hoc frequenter iterabant)*[273]).

Niemand wird vermutlich meinen, daß der Inquisitor und die moderne vogesische Volkssage dieses Motiv dem Lustspiel des Adam de la Hâle zu verdanken hätten. Natürlich schöpften es die beiden mittelalterlichen Autoren aus der Volkssage. Aber wenn irgendwo, so ist es hier klar, daß die Volkssage ihrerseits das Motiv aus dem Brauch übernommen hat. Denn die stereotype, offenbar zu einer Art von Kennwort gewordene Frage: „Steht sie mir gut, die Kapuze (die Struwelfratze)?“ gehört ohne Zweifel nicht in das Gebiet übernatürlicher Erscheinungen oder gar des Naturmythos, sondern zur Maskerade, die, wie es scheint, hier in Frankreich — anders als bei den Deutschen! — bereits im 13. Jahrhundert von den Teilnehmern selbst ironisiert wurde. Desto denkwürdiger, daß sie in das Homilienbuch des Ketzerrichters Eingang fand, der offenbar nicht die leiseste Ahnung hatte, daß er nicht Teufels-

---

[269]) a. a. O., S. 66ff. [270]) Driesen, S. 42 u. 57.

[271]) Driesen a. a. O., S. 64, Anm. 4.

[272]) Anecdotes historiques ... d'Etienne de Bourbon, ed. Lecoy de La Marche, 1877, S. 320, zitiert nach Driesen a. a. O., S. 63f. Der Verfasser ist im Entstehungsjahr des „Spieles vom Laubdach“ (1261) verstorben.

[273]) Driesen, S. 64, Anm. 3.

spuk, sondern Menschenwitz wiedergab. Das Publikum — und nicht nur das ungelehrt-naive — war offenbar auch diesen ironisch gewordenen Teufeln gegenüber noch gläubig genug.

Der Führer des Totenzuges

Es ist oben[274]) ausgeführt worden, daß die dämonischen Tiere in der Wilden Jagd vielleicht älter sein mögen als ihr menschengestaltiger Herr, der Wilde Jäger. Bei der anthropomorphen Form der Totenschar wiederum, dem Wilden Heer, wird nicht immer eine individualisierte Führergestalt an der Spitze erwähnt, so nahe es auch liegen mochte, der Truppe einen Anführer zu geben, wie dies denn auch an sehr vielen Punkten geschehen ist. Aber dieser kriegerische Herr der Totenkrieger ist gewiß nicht wesentlich identisch mit dem warnenden Greis, der dem Zuge voranschreitet. Dieser menschenfreundliche Warner ist aus einem ganz anderen Geiste geboren. Der „Seelenführer", der ψυχοπόμπος der altgermanischen Kriegerkultur, verhält sich zu seinen Totenkriegern dagegen wohl eher wie der Kriegsherr zu seinen Mannen. Darum ist der germanische *„Mercurius"*, der Totenführer *Wôdan,* zum Kriegergott geworden. Die kriegerische Art der germanischen Totenschar ist nicht etwa nur auf die nordische Valhall beschränkt. Sie ist auch in mancher südlichen Überlieferung deutlich genug zu erkennen — und nicht zuletzt darin, daß die menschlichen Verbände der Totendarsteller weithin jenen kriegerischen Geist zeigen, der die taciteischen *Harier* bei ihrem dämonischen Auftreten beseelte. Davon muß noch unten die Rede sein[274a]). Nur ist eben das Wesen des Führers der Totenschar damit noch nicht erschöpft. Bald zeigt er als Schimmelreiter oder Geisterschimmel seine alte Beziehung zum dämonischen Totenroß, bald nähert er sich der Gestalt des rätselhaft Verhüllten — man denke an Wodansnamen wie an. *Grímr, Grímnir,* die diesen Gott als den Vermummten bezeichnen[275]). Zu diesem Vorstellungskreis gehört gewiß auch jenes eindrucksvolle Bild des Gottes, wie ihn das altnordische Schrifttum schildert: es zeigt uns *Óðins* Antlitz durch einen tief in die Stirn hängenden Hut *(síðr hattr)* halb verhüllt. Darum führt hier *Óðinn* auch die Namen *Hattr, Síðhattr,* d. h. „Hut", bzw. „Schlapphut". Dies ganz fest-traditionelle Bild aus dem Naturmythos zu erklären, ist mißlich genug.

Kaum von der nordischen Vorstellung zu trennen ist dagegen die in

---

[274]) S. 38ff. [274a]) s. u. S. 152ff.

[275]) s. Falk, Odensheite, S. 14 u. 42. Diese Bedeutungen, die vielleicht zum Teil sekundär sein könnten, entsprechen jedenfalls völlig den epischen Überlieferungen von *Óðins* Verlarvungen.

Schwaben bekannte Gestalt des „Breithutes“ (oder „Langhutes“), der dort als Führer der Wilden Jagd genannt wird[276]). Daß gerade im alemannischen Gebiet die Führergestalt des Wilden Heeres besonders treu erhalten ist, geht daraus hervor, daß in der Schweiz bei Luzern noch die Bezeichnung *„Wuotisheer“* fortlebt, die nach R. Brandstetter lautgesetzlich auf ein älteres **Wuotanes her* zurückgeht[277]). Der Eigenname des Gottes ist sonst in den Bezeichnungen des germanischen Totenheeres kaum irgendwo so treu bewahrt wie hier und in dem heute noch lebenden nordischen Ausdruck *„Odens jagd“*. Der schwäbische *„Breithut“* hat auch in anderen deutschen Gegenden Verwandte[278]). Und ausdrücklich wird bezeugt, daß die Sage auch sonst den Hut des Jägers eigens erwähne[279]).

Aus Thüringen wird mitgeteilt[280]): „»Mein seliger Ellervater«, erzählte der Schäfer von Deicheroda, »hatte einmal den Pferch droben in der Nähe des Dietrichsberges aufgeschlagen, da kam das wüteninge Heer vom Geisaer Wald her und zog an ihm vorüber. Es waren ihrer zweiundvierzig, fast alle zu Fuß, voran ein stolzer Jagdkavalier mit Schlapphut und hohen Reitstiefeln...«.“

Auch nach schwedischem Volksglauben trägt *Oden* einen breitkrempigen Hut[281]).

Sehr bemerkenswert ist es nun, daß wir ausdrückliche Zeugnisse darüber besitzen, daß der „Breithut“ auch mimisch dargestellt wurde. Birlinger erzählt[282]): „Buben machten ihn an der Fastnacht noch vor wenigen Jahren nach. Einer fuhr auf dem Leiterwagen, hüben und drüben hing der große, künstliche Schlapphut hinab. Der Breithut selber (!) ließ sich schon lang nicht mehr sehen.“ Und von diesem

---

[276]) s. E. Meier, Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben, 1852, S. 93f. In der Lausitz ist immer wieder von des Jägers blauem Hut die Rede, den er auf hat oder in der Hand trägt (Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, hgg. von Th. Siebs IV, II, S. 447f.). Im Böhmerwald geht — allerdings „abseits von der wilden Jagd“ — der „»schwarze Mann« mit einem breitkrämpigen Hute auf dem Kopfe“ (s. Jungbauer, Böhmerwald-Sagen, S. 88). Neben ihm fährt langsam ein riesiger schwarzer Geisterwagen.

[277]) [Schweizer] Geschichtsfreund LXII, S. 113.

[278]) In Sachsen wird ein „Blauhütel“ genannt, s. Plischke a. a. O., S. 41, und A. Meiche, Sagenbuch d. Kgr. Sachsen, S. 426; vgl. auch Anm. 276. — Auch der Führer der —verkappten — Hellekin-Schar im *„Roman de Fauvel“* (1310) trägt einen breitrandigen Hut! (vgl. Driesen a. a. O., S. 245f.).

[279]) s. Sieber, Sächsische Sagen, S. 331.

[280]) Quensel, Thüringer Sagen, S. 164f.

[281]) s. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I, S. 214f.

[282]) Volkstümliches aus Schwaben I, S. 10.

„Breithut selber“ — dem sagenhaften also! — berichtet Birlinger[283]): „Bald kommt er zu Roß und Wagen, bald zu Fuß. Kommt er zu Wagen und Roß, so hat er zwei, auch vier kohlrabenschwarze Pferde ohne Köpfe, und fährt wie der Blitz von der Steig herunter von Hohenstatt her, wo er hinter den Gärten wegschnurrt, wie's Wetter. Oft kommt er bis von Blaubeuren her. Breithut fährt dann wie wüthend unter lautem Peitschenknallen vor das Thor, zieht die Thorglocke, und wenn man öffnet, rasselt und peitscht er schon von einem andern Thor herein durch das Städtchen Wiesensteig. Der alte Thorwärter versicherte, er hätte öfters zu ihm über die Mauer hereingeschaut...“ — Auch an dieser — von Birlinger im Jahre 1861 abgedruckten! — „Sage“ haben vermutlich jene jungen Leute und ihr Fastnachtstreiben mehr Anteil als der alte Torwärter, der gelehrte Sagensammler und, wie es scheint, auch dessen meiste Leser, gelehrte und ungelehrte, sich haben träumen lassen.

Daß die „stürmischen“ und wilden Riten der Verkleideten mit dem Sturm verselbigt wurden (ohne freilich daraus „ableitbar“ zu sein), beweist folgende Aufzeichnung aus dem Schwarzwald, die Joh. Künzig[284]) mitteilt: *„Dr Wind isch e aldr Monn mit eme groſe Schlapphuet ufm Kopf. D' Soue sähne dena Monn. Deswäage däan sie si so förchte, wenn dr Wind gäht. Wer dr Wind sähne will, mueß Soumilch trinke. Wer awr engschtlig isch, solls liawer bliiwe losse, 'r kinnt sunscht e Gruußer fasse, wenn der gruußig Monn mit sim groſe Schlapphuet kummt.“* Die Dämonie des „Schlapphutes“ ist hier offenbar. Seine Erscheinung aber ist nicht von jener mimischen zu trennen. Das anschauliche Bild stammt nicht aus dem Sturmmythos, es ist im Kult zu Hause.

Stünde dieser volkstümliche Beleg, der den Sturm als einen alten Mann mit einem Schlapphut schildert, in der Überlieferung vereinzelt da, so würde der Verdacht dringend, daß diese Vorstellung nicht volksecht sei, sondern aus irgendwelchen gelehrten Reminiszenzen aus der altnordischen Literatur abgesunken sei. Doch nicht nur die beträchtliche Anzahl verwandter Volkssagen warnt vor einer vorschnellen Anfechtung der Volksechtheit jener Belege, sondern noch mehr ihr Vorkommen auch im Brauch. So seltsam der verlarvende Schlapphut in der Natursage anmutet, so wohl motiviert ist seine Rolle im mimischen Kult[284a]).

Wir werden noch zu untersuchen haben, was die geheimnisvollen bündischen Kulte für die Gestaltung *Wôdan-Óðins* im germanischen Altertum zu bedeuten haben, und wir wollen dabei zeigen, daß das

---

[283]) a. a. O., S. 9. [284]) Schwarzwald-Sagen, S. 107.
[284a]) Vgl. auch o. Anm. 256.

Wesen des Gottes, wie wir es aus der alten „hohen“ Mythologie kennen, nur vor dem Hintergrund der Bundeskulte als Einheit verständlich wird (s. u. S. 323ff.).

Daß aber der alte Gott bis in unsere Zeit hinein sein dämonisches Dasein leibhaft fortführte, das mutet seltsam genug an. Denn der vermummte — oder verwandelte — Führer der wilden Schar galt ohne jeden Zweifel ursprünglich und seit Urzeiten als wahrhaft dämonisches Wesen, er war eines mit dem Gott.

Man darf die Forderung aufstellen: Bei jeder Untersuchung über den Zusammenhang der neuzeitlichen Volksmythologie mit der altgermanischen Überlieferung ist der Kultbrauch möglichst scharf ins Auge zu fassen. Auch schon deshalb, weil seine Sphäre sich als ganz besonders konservativ erweist.

Es sei mir gestattet, mich an dieser Stelle mit der neuerdings erschienenen Arbeit von Karl Meisen, „Nikolauskult und Nikolausbrauch im Abendlande“[285]) auseinanderzusetzen. Meisens Arbeit rückt die Bedeutung des Kultischen stark in den Vordergrund, wie dies auch in dem vorliegenden Band geschieht. Die Hauptthese seiner Analyse der volkskundlichen Traditionen jedoch steht mit den Ergebnissen meiner Untersuchung in sehr wesentlichem Widerspruch. Er versucht den bodenständig germanischen Anteil unserer Volksüberlieferung tief herabzudrücken, ja überhaupt zu leugnen, indem er möglichst allen Volksbrauch (übrigens sogar den wildesten, ja rohesten) auf kirchlichen Einfluß zurückführt. Dabei begegnet es ihm immer wieder, daß er über der — sehr verdienstlichen und lehrreichen — Herausarbeitung des christlichen Anteils den völkischen übersieht und dem Fehlschluß erliegt, aus dem Dasein des kirchlichen Faktors folge die Schwäche oder das Nichtvorhandensein des volkstümlich-germanischen. In dem Geleitwort von Prof. Georg Schreiber heißt es[286]): „Mehr als einen Beobachter dürfte es auch sympathisch berühren, daß mit diesem Buche eine Überwindung der rein mythologischen Deutung statthat. Man sollte auch für andere volkskundliche Untersuchungen das Sakrale, das Kultische, das Liturgische, das mit dem Christentum in das Abendland einzog, in seiner Lebensfülle und in seiner irrationalen Schöpferkraft höher bewerten, als es noch vielfach geschieht. Gewisse Entromantisierungen der Volkskunde sind, soweit Mythologisches überwucherte, angezeigt. Wenn aber sakrale Untergründe stärker aufgedeckt werden,

[285]) = Forschungen zur Volkskunde, hgg. von G. Schreiber, Heft 9—12, Düsseldorf 1931. [286]) S. XV.

so handelt es sich im Grunde genommen um die notwendige Einführung von Realismen der Geschichte und des Lebens."

Schreibers Worte werden ja nicht in dem Sinn gemeint sein, als ob das Sakrale der germanischen Kultur vor der Christianisierung gefehlt hätte, als ob hier zuvor religionslose Zustände geherrscht hätten. Meisens Ausführungen hingegen arbeiten einer solchen Auffassung des Germanentums tatsächlich in die Hände. Wenigstens auf dem von ihm untersuchten Gebiet spricht er den bodenständig germanischen Überlieferungen jede Bedeutung ab.

Ich kann Meisens Argumente nicht stichhaltig finden[287]. Soweit sie den Gegenstand dieses Buches betreffen, will ich kurz darauf eingehen.

Meisen sagt: „Bisher ist das »Wilde Heer« von den Germanisten stets als eine in der germanischen Mythologie begründete volkstümliche Vorstellung angesehen worden. Aber wie andere Behauptungen der mythologischen Schule scheint mir auch diese Frage dringend einer erneuten Untersuchung bedürftig[288]." Meisen führt die Sagen vom Wilden Heer letztlich auf die „christliche Lehre von der Bestrafung der bösen Taten der Menschen an ihren abgeschiedenen Seelen"[289] zurück. Der Führer dieser Schar war nicht ursprünglich der germanische Wodan, sondern der christliche Teufel[290]. Dieses „sonst nur in der menschlichen Phantasie lebendige »Wilde Heer«" habe dann in den Nikolausumzügen „eine Nachahmung oder Verkörperung" gefunden[291]. In diesen Umzügen erscheinen allerhand phantastische, zum Teil mit rauhen Pelzen vermummte und maskierte wilde Gestalten. Auch sie haben nach Meisen nichts mit altheidnischen Dämonen zu schaffen, sondern sind katholischen Ursprungs. Und zwar verdanken sie nach Meisen ihr Dasein einer Volksetymologie! Das alte hebräische *Beelzebub* wurde zu *Pelzbock* umgestaltet[292], und auf Grund dieser sprachlichen Verdrehung legten die Leute Pelze an und setzten sich Hörnermasken auf, um solche „Pelzböcke" mimisch darzustellen. Dabei hat sich aber Meisen nicht gefragt, ob jene volksetymologische Umbildung von *Beelzebub* zu *Pelzbock*[293] nicht vielleicht gerade dadurch veranlaßt worden sei, daß es eben im Volksbrauch solche gehörnte zottige Dämonen gab, für die ein derartiger umgestalteter Name paßte. Und so hat er es denn auch

[287]) Vgl. auch die Besprechung von R. Wolfram in „Volk und Rasse" 4, 1932, S. 218ff.

[288]) a. a. O., S. 452; über die von Meisen (Anm. 2) als einzige Ausnahme gerühmte Theorie von O. Knoop wären die wichtigen und treffenden Bemerkungen von Axel Olrik, Dania VIII, 1901, S. 168ff., zu vergleichen gewesen.

[289]) S. 454. [290]) S. 454ff. [291]) S. 451. [292]) S. 420ff.

[293]) Sie ist tatsächlich belegbar, s. a. a. O.

völlig versäumt, sich darüber Rechenschaft zu geben, daß es sehr ähnliche Masken auch in ganz anderen Ländern und Kulturen gibt[294]), in Gegenden, wo man weder von dem hebräischen Wort *Beelzebub* noch von dem deutschen Wort *Pelzbock* etwas weiß. Es ist sehr bezeichnend für seine folkloristische Methode, daß er bei seinem Bestreben, jene Dämonengestalten als nichtbodenständig zu erweisen, sich überhaupt gar nicht bemüßigt fühlt, die Übereinstimmung der neuzeitlichen Dämonengestalten mit den alten und ältesten im Ernst auch nur zu prüfen. Und doch ist die Übereinstimmung der neuen Dämonen mit den alten erstaunlich groß[295]).

Seinen Haupttrumpf gegen die „Germanisten" und die „mythologische Schule" aber spielt Meisen mit der Behauptung aus, das wütende Heer habe mit dem germanischen *Wodan* nichts zu schaffen. Gegen die germanistische „Hypothese", „daß der Germanengott Wodan ursprünglich der Anführer des wilden Heeres gewesen sei", zieht Meisen auf Seite 457ff. zu Felde. Für ihn ist der christliche Teufel der ursprüngliche Führer des Totenheeres gewesen (mit der grundlegenden Tatsache, daß ähnliche Vorstellungen wie das germanische Totenheer bei allen möglichen Völkern, vorchristlichen und außerchristlichen, nachweisbar sind[296]), damit setzt sich Meisen ebenfalls nicht auseinander!). Wenn aber unser Totenheer erst mit dem christlichen Teufel in germanische Lande kam, woher dann Namen wie *Wode* und verwandte? Darauf hat Meisen eine Antwort fertig: *woden her* und *wutungis her* enthalten „abgeschliffene Partizipia praesentis", und „etwas später"... „bildet sich"... „aus dem Partizipium »*wütend*« ein neuer Name des Führers, der entsprechend den geographisch verschiedenen Lautverhältnissen der zugrundeliegenden Verbalform in Oberdeutschland *Wuote,* in Mitteldeutschland *Wude,* in Niederdeutschland *Wode* lautet [im Nordischen *Oden*]"[297]).

Also der neunordische *Oden* darf mit dem altnordischen *Oden* nichts zu tun haben. Lieber soll er sich als ein Participium praesentis irgendwann aus dem Teufel „gebildet" haben! Daß 1. ein solches Partizipium neuschwed. **odande* o.ä. heißen müßte, daß aber 2. im Neuostnordischen, wo die Bezeichnung *Odens jakt*[297a]) vorkommt, ein Verbum **oda* „wüten"

[294]) Vgl. z. B. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, S. 357ff.; R. Stumpfl, Neues Archiv f. Theatergeschichte 2, 1931, S. 1ff., woselbst weitere Literatur.

[295]) Vgl. z. B. das Abbildungsmaterial bei R. L. Thompson, The History of the Devil, 1929.

[296]) s. z. B. Plischke, Die Sagen vom Wilden Heer, S. 20ff.

[297]) a. a. O., S. 457f.

[297a]) s. z. B. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne § 47ff.; Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål II, S. 730ff.; A. Olrik, Dania 8, 1901, S. 139ff.

gar nicht belegt scheint, das bereitet Meisen wenig Sorgen. Und mit keinem Wort gedenkt er ferner eines Beleges, der allein schon genügen würde, um seine ganze Theorie über den Haufen zu werfen: im mitteldeutschen Nachtsegen werden ja bekanntlich ausdrücklich „*Wutanes her und alle sîne man*" genannt[298])!

Diese Proben von Meisens philologischer Methode werden vermutlich genügen. Was sprachgeschichtlich möglich sei, diskutiert er nicht einmal, und daß die Formen md. *Wutanes her* und schwed. *Odens jakt* mit dem alten Götternamen *Wuotan-Óðinn* etymologisch vollständig identisch sind, wird dem Leser nicht als erwägenswert vorgetragen. Statt dessen wird die „mythologische Schule" in corpore gescholten — und darunter versteht Meisen offenbar alle Germanisten, die den bodenständigen Überlieferungen nachforschen und nicht a priori annehmen, die völkischen Traditionen seien durch die kirchlichen vollständig vernichtet und spurlos ausgerottet worden. Aber Meisens Lieblingsausdruck „mythologische Schule" führt irre. Es handelt sich da nicht um eine „Schule", irgendeine Sonderrichtung der Forschung, sondern vielmehr muß Leben und Schicksal des Bodenständigen jeden Germanisten und Historiker beschäftigen, der sich nicht zu einem aprioristischen Negativismus bekennt.

Wie ist es möglich, daß Meisen so radikale Mißgriffe begeht? Bei der Analyse der Volkssagen vom Wilden Heer hätte er doch danach streben müssen, den Einfluß des kirchlichen Faktors, der ihn vor allem interessiert, möglichst sauber zu scheiden vom volkstümlichen. Daß hier christliche Vorstellungen eingewirkt haben, ist wohl noch nie von einem Forscher geleugnet worden. Aber Meisen behandelt überhaupt nur diese eine Seite der Überlieferung, und in völlig unwissenschaftlicher Weise schließt er aus dem Vorhandensein der einen Seite auf das Fehlen der anderen, heidnischen. Das Material, das in dem vorliegenden Band gesammelt ist, zeigt deutlich genug, wie reich die Tradition ist. Meisen hätte seine These offenbar nur dann durchführen können, wenn er bei jedem einzelnen Motiv geprüft hätte, ob es denn überhaupt kirchlichen Ursprungs sein könne oder warum volkstümliche Herkunft ausgeschlossen sei. Aber solche Mühe spart er sich. Vielmehr beruft er sich auf den Bericht in der Kirchengeschichte des Ordericus Vitalis, also ein ausgesprochen kirchliches Werk mit offenbarsten geistlichen Tendenzen[299]). Diese hebt Meisen hervor, um den christlichen Geist der Tradition zu erweisen. Statt aber nun den Rest der Überlieferung auf seine Altertümlichkeit und Volksechtheit hin zu prüfen — womit seine

---

[298]) s. u. S. 226. [299]) s. u. S. 98ff.

Hauptaufgabe ja erst begönne —, tut er alles, was nicht „der christlichen Lehre von der Bestrafung der bösen Taten der Menschen an ihren abgeschiedenen Seelen“ entspricht, einfach mit den vagen Worten ab, diese Kirchenlehre sei in der vorliegenden Tradition „phantasievoll ausgeschmückt“[300]). Und dasselbe Verfahren wie bei dieser ältesten Quelle wendet er auch bei allen anderen an. Da ist es denn freilich kein Wunder, daß er darin keinerlei „Andeutungen von der heidnisch-germanischen Gedankenwelt spüren“[301]) kann. Wem immer aber die Volkskunde als Wissenschaft am Herzen liegt, der wird wünschen, daß sie sich objektiverer Methoden bediene. Wir möchten hoffen, daß Meisen, der mit so außerordentlichem Fleiß und großem Wissen sich um die Aufhellung des kirchlichen Einflusses verdient gemacht hat, seine Ergebnisse nicht weiter durch Irrtümer wie die aufgezeigten entstellen möge. Er tut damit seinen eigenen Forschungen den denkbar schlechtesten Dienst.

Dämonenwagen und Kultwagen

In dem oben[301a]) erwähnten Bericht fährt der „Breithut“ auf einem gespenstischen Wagen. Dies Motiv, das einer besonderen Erläuterung bedarf, gehört in den Sagen von der Wilden Jagd zu den häufigsten. Aus den verschiedensten Gegenden Deutschlands wird uns mitgeteilt, daß der Wilde Jäger oder auch das Wilde Heer selber, oder sonst eine Menge gespenstischer Gestalten, auf einem Wagen fahre[302]). Im Rheinland erzählt man von einem Geisterwagen, der von schwarzen Pferden gezogen und von Hunden umbellt wird[303]). Im Harz weiß die Sage nicht nur vom Wagen des Wilden Jägers, sondern sie nennt ihn sogar selber den „wilden Fuhrmann“[304]). Auch in Schwaben kommt der Name „ewiger Fuhrmann“ vor[305]). Ähnliche Sagen und Namen kennt man aus Westfalen[306]), aus Oldenburg, Mecklenburg, Pommern[307]) und aus manchen anderen Gegenden Deutschlands. Auf einen Wagen als Gefährt des Wilden Heeres deutet auch der englische Name *Hurlewayn* für die Wilde Jagd[308]).

---

300) a. a. O., S. 454. 301) S. 454. 301a) S. 78f.

302) So z. B. E. Meier, Schwaben, S. 98f., 131, 137, 143; Rochholz, Aargau I, S. 215ff.; Stöber, Elsässische Sagen, Nr. 206; Baader, Bad. Sagen, Nr. 56.

303) s. Zaunert, Rheinlandsagen 2, S. 238.

304) Sieber, Harzland-Sagen, S. 68 u. 71f.

305) E. Meier, Schwaben I, S. 94.

306) Vgl. Zaunert, Westfälische Sagen, S. 46.

307) s. Plischke a. a. O., S. 35.

308) Mit dem Wort *wayn* „Wagen“ als Grundwort, s. NED. s. v.

Was hat dieser Wagen zu bedeuten? Man hat ihn wiederholt mit dem Rollen des Donners in Verbindung zu bringen gesucht, das ja oft an das Poltern eines schweren Wagens erinnert[309]. Der schwedische Ausdruck für Donner, *åska* (aschw. *āsikkia*, „Asenfahrt"), gibt von einer solchen Konzeption unmittelbar Zeugnis. Aber eine derartige naturmythologische Deutung für den Wagen des Wilden Jägers hat doch ihre Schwierigkeiten. Denn das Wilde Heer tritt ja, wie wir oben gesehen haben, vor allem in den Zwölften und zur Fastnachtszeit auf, einer Jahreszeit also, in der Gewitter höchst selten vorkommen[310]. Beim Heulen des Sturmes aber liegt der Vergleich mit einem Wagen durchaus nicht nahe, und tatsächlich sind ja auch die Namen der Wilden Jagd und Wodans nicht mit dem Donner verknüpft.

Oder soll man in dem Wagen des Wilden Heeres das Sternbild des Großen Wagens vermuten? Eine Assoziation hat gewiß bestanden. Das Sternbild, das schon im Griechischen den Namen ἅμαξα trägt und u. a. auch lateinisch, französisch, italienisch, spanisch und tschechisch „Wagen" genannt wird, ja sogar in China „Wagen des Kaisers" heißt[311], wurde bei den Germanen gelegentlich mit Wodan in Verbindung gebracht, so im mndl. *Woenswaghen* „Wodanswagen"[312]. Beim engl. *charles wain* und mhd. *herwagen*[313] wäre eine ähnliche Vorstellung schließlich ebenfalls denkbar, wenn man sie auch für das nschw. *karlavagn*, dän. *karlsvognen* heute abzulehnen pflegt.

Aber sollte wirklich die Vorstellung von dem Wagen der Wilden Jagd, der unter Getöse, Gebraus und Geschrei durch die Nacht fährt, konzipiert sein nach dem Siebengestirn, das still am Himmel steht? Wenn man all die Berichte unserer Volkssage über die Fahrt des Geisterwagens liest, wird einem eine solche astrale Herkunft dieser wilden Sage immer schwerer ausdenkbar.

Es gehört indessen ein Wagen in sehr vielen Gegenden und seit sehr alten Zeiten zu Kulten, die wir aufs engste mit unseren Fastnachtbräuchen verknüpft sehen. Es ist ja sogar möglich, daß der Name

---

309) Mannhardt, WuFK. I, S. 85f.; Plischke a. a. O., S. 36.

310) s. auch Plischke, S. 36. Mein Bruder macht mich auf einen slowenischen Fluch *grudenska strela*, d. h. „Dezembergewitter", aufmerksam. Ist damit das seltene Naturphänomen gemeint, oder vielleicht das gerade für den Dezember besonders charakteristische „Gewitter" eines Weihnachts-„Spukes"?

311) s. Falk-Torp, Et. Wb., S. 497 s. *Karlsvognen*.

312) DM., S. 125; dazu S. Bugge, Norrœn Fornkvæði, S. 417.

313) DM., S. 125.

„Carneval“ von einem alten *„carrus navalis“* herstammte[314]), einer Bezeichnung des berühmten Schiffskarrens, der einen Mittelpunkt weit verbreiteter Kulte bildete. Solche Kultwagen sind bis Ägypten und Babylon, ja bis nach Ostasien bekannt[315]) und reichen bei uns bis in die graue Urzeit zurück. Die glänzenden Ausführungen des schwedischen Archäologen Oscar Almgren[316]) haben höchst wahrscheinlich gemacht, daß bei den Germanen der Umzug des Schiffswagens schon in der Epoche der nordischen Felszeichnungen, in der Bronzezeit also, bestanden hat. Solche Wagen, die in Nürnberg die „Hölle“ genannt wurden, und die, wie die Schembartbücher zeigen, auch von Teufeln und Narren (nebst anderen maskierten Figuren) besetzt waren[317]), sind im Fastnachtsbrauch, wie ja allgemein bekannt, ein Mittelpunkt der Feierlichkeiten gewesen[318]). Die Untersuchungen Almgrens haben gezeigt, wie viele Eigenheiten dieses Kultes mit geradezu unerhörter Zähigkeit Jahrtausende überdauert haben.

Daß es neben diesen Schiffskarren bei den Germanen auch andere Götterwagen gegeben hat, dafür sprechen sowohl prähistorische Funde[319]), wie die berühmte Nachricht des Tacitus über den Umzug des *Nerthus*-Wagens[320]), womit die schwankmäßig ausgeschmückte Erzählung der christlichen *Flateyjarbók*[321]) über den schwedischen Freykult zu vergleichen ist, bei dem ebenfalls ein Wagenumzug im Mittelpunkt stand[322]).

---

[314]) Mit dieser Deutung konkurriert eine andere, die im ital. Wort *Carnevale* ein scherzhaftes *carne vale,* „Fleisch, leb wohl!“, sehen will, vgl. Meyer-Lübke, Roman. Et. Wb., S. 162, Nr. 1706; Gamillscheg, Et. Wb. d. franz. Spr., S. 188.

[315]) s. Almgren, Hällristningar och kultbruk, S. 64.

[316]) Hällristningar och kultbruk, S. 7ff., bes. S. 23ff. Vgl. Abb. 10—15, die ich mit Professor Almgrens gütiger Genehmigung hier nach seinem Werk wiedergebe. Daß es sich hier in der Tat um Kultszenen handelt, erweisen u. a. die Tänzer (Abb. 10), die Hunde, die die Schiffe umgeben (Abb. 11 — diese „Schiffe“ müssen sich also auf dem Land befunden haben!), die umherstehenden Lurenbläser (Abb. 12, vgl. auch Abb. 10), der Baum auf dem Boot (Abb. 12), die „Voltigeure“ (Abb. 13) und die Sonnenräder auf den Schiffen (Abb. 11, 13, 14, 15). All das sind, wie Almgren nachgewiesen hat, feste Motive der Kulte, die in unserem Fastnachtsbrauch fortleben. [Almgrens Werk erscheint nun in deutscher Ausgabe unter dem Titel „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden“.]

[317]) Vgl. Abb. 9.

[318]) z. B. F. Vogt, Mhd. Lit., PGr. II², S. 337f.; Creizenach, Gesch. d. neueren Dramas I, S. 425ff., 429; Rudwin, Origin, S. 23.

[319]) s. Ebert, Reallex. 14, S. 232.

[320]) Germ., cap. 40.

[321]) 1, S. 338.

[322]) Ungemein reiche Belege für Fruchtbarkeitsumzüge mit heiligen Wagen bei Ed. Hahn, Demeter und Baubo, Lübeck 1896, S. 30ff.

Es scheinen da verschiedene Ströme zusammengeflossen zu sein, die wir hier nicht alle bis an die Quellen verfolgen können. Einmal ist ein reiner Fruchtbarkeitskult vorauszusetzen, bei dem eine weibliche Gottheit auf einem Wagen umherzog, vermutlich mit ihrem Bruder zusammen, mit dem sie sich in einem ἱερὸς γάμος vereinigte. Daneben gab es die Aufzüge des „Totenheeres", Hauptfeiern der Männerbünde. Diese beiden Kultkreise finden wir nun weithin verschmolzen. So hängt die norddeutsche Frau *Gauden (Gaue)*, die auf ihrem Wagen umherzieht und Fruchtbarkeit spendet, gewiß mit dem alten Nerthuskult zusammen. Aber

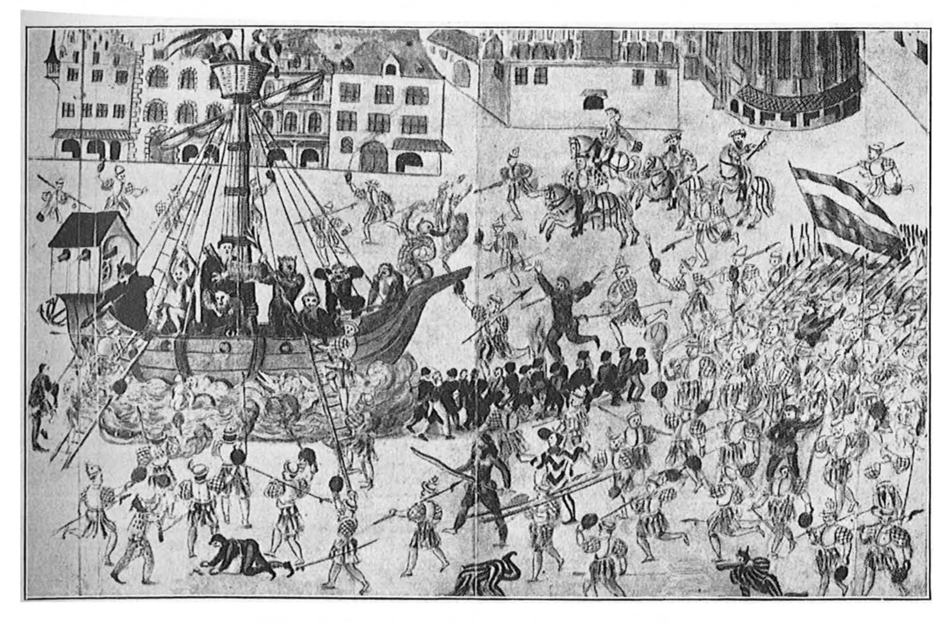


Abb. 9. Nürnberger Fastnachtszene (16. Jh.).
[Cod. Nor. K 444 der Nürnberger Stadtbibliothek, Doppelblatt II].

nicht nur ihr Name erinnert an den Namen *Gode (Wode)*, auch dessen dämonische Jagdhunde finden wir bei ihr wieder und ebenso die Fahrt durch die Lüfte[323]. — So ist auch die süddeutsch-österreichische *Percht* ein Wachstumsdämon[324], Führerin der Totenseelen[325], daneben aber oft genug mit der Wilden Jagd verknüpft[326]. Die *„Perchten"* wiederum, jene maskierten Teilnehmer des Perchtenlaufes, sind die nächsten Ver-

[323]) s. K. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I, 23; N. Lid, Joleband og Vegetasjonsguddom [= Skrifter, utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, 1928, Hist.-filos. Kl., Nr. 4], S. 254ff.

[324]) s. Waschnitius, Perht, Holda..., passim.

[325]) Allerdings der Kinderseelen (wenigstens in unserer Zeit), s. a. a. O., S. 140ff.

[326]) s. Waschnitius a. a. O., S. 182, Register s. „Wilde Jagd".

wandten der Schweizer *Butzen, Brögen* usw., durchaus nicht die Verkörperung zarter Kinderseelen, sondern schreckenerregende Dämonen, heute allerdings meist ganz im Dienste der Fruchtbarkeitsmagie, aber gewiß nicht zu trennen von all den maskentragenden Männerbünden mit zum Teil deutlich terroristischem Charakter, wie wir sie u. a. aus der Schweiz oder Livland kennen[327]). So sind denn auch diese „Perchten" trotz ihres femininen Namens stets und ausschließlich verlarvte Burschen, niemals Frauen[328]). Eng verknüpft mit diesem Brauchtum ist das Auftreten eines „Brautpaares" bei solchen Umzügen[329]), das auf uralte Feiern eines ἱερὸς γάμος hindeuten mag, wie derlei schon auf den nordischen Felszeichnungen der Bronzezeit im Zusammenhang mit dem Schiffswagenumzug dargestellt zu sein scheint[330]). Auch die geschlechtlichen Orgien beim Umtanzen des Schiffskarrens, die uns 1133 in Flandern geschildert werden[331]), und die zügellose Erotik der späteren städtischen Fastnacht werden mit alten Fruchtbarkeitsriten in Zusammenhang stehen. Das „Brautpaar" der alpinen Feiern ist jedenfalls nur ein später Ausläufer solchen alten Brauchtums. Die „Braut", die sich hier sehr zurückhaltend gebärdet, wird heute stets durch einen verkleideten Burschen dargestellt, während z. B. in entsprechenden englischen Bräuchen diese Rolle ein Mädchen zu spielen pflegt, was gewiß eine ursprünglichere Form ist[332]). Indessen ist auch an die sehr zahlreichen und zum Teil alten Zeugnisse zu erinnern, die die Vertauschung der Geschlechtstracht bei diesen und verwandten Festen bezeugen[333]).

---

[327]) s. o. S. 22ff. Vgl. auch Peßler, Der niedersächs. Kulturkreis, S. 32f.

[328]) Der Name *„Percht"* haftet also 1. einer weiblichen Gottheit an, die mit *Holda* und anderen „Göttinnen" verwandt ist, zu deren auffallendsten Eigenheiten die Wagenumfahrten gehören (und zwar nicht nur märchenhaft-mythisch erzählte, sondern ganz gewiß auch magisch-kultische, wirklich ausgeführte!); 2. führen — aus dieser Göttin keineswegs „ableitbar"! — den Namen *„Perchten"* (im Plural) in österreichischen Landen jene gruppenweise auftretenden Maskierten, unter denen die sog. *schiachen Perchten* in einer beträchtlichen Reihe von Zügen genau den Dämonendarstellern entsprechen, von denen dies Buch handelt: sie werden immer von Männern dargestellt. Die Verschmelzung der beiden Komplexe, die man in dem reichen von Waschnitius a. a. O. gesammelten Material bequem überblicken kann, beschränkt sich jedoch nicht nur auf den Namen. Sie hat die Göttin (oder Dämonin) nicht nur häufig zur Führerin — oder Begleiterin — der Wilden Jagd werden lassen, sondern auch manches Motiv übertragen, das ursprünglich den Totenheer-Sagen eigen war (vgl. das Motiv-Verzeichnis bei Waschnitius a. a. O., S. 183).

[329]) s. M. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 163ff.

[330]) Almgren, Hällristningar, S. 68ff., 114ff.

[331]) MGSS. X, S. 309ff.; DM., S. 214ff. Vgl. u. S. 292ff., 298f.

[332]) Vgl. z. B. Anna Jean Mill, Mediæval Plays in Scotland [= St. Andrews University Publications XXIV, 1927], S. 23.

[333]) s. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Vk. VII, S. 187ff.

Doch ist in das Ritual der Männerbünde nicht nur allerhand fremde Vegetationsmagie eingeflossen, sondern gewiß enthielt es schon seit uralter Zeit manchen Fruchtbarkeitszauber. Das läßt sich bei vielen außereuropäischen Völkern feststellen. Um so mehr mußten auch magische Fruchtbarkeitsmaßnahmen mit dem Treiben der Bünde zusammenhängen,

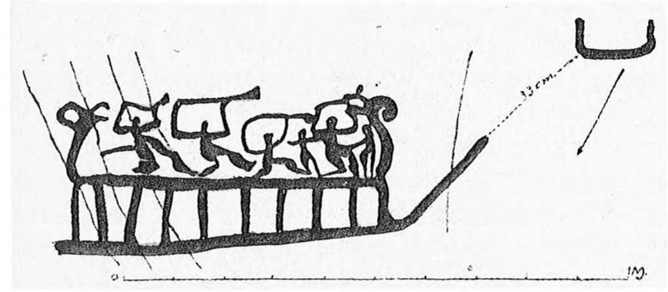


Abb. 10. Felszeichnung von Lycke, Bohuslän (Schweden).
(Aus Almgren, Nord. Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.)

je mehr diese im Mittelpunkte des sozialen Lebens standen. Wir werden diese Erscheinungen noch mehrmals zu streifen haben. Sie erschöpfend zu behandeln, ist dagegen in dem hier gesteckten Rahmen völlig unmöglich. Dies bedürfte erstens einer Klarstellung des Verhältnisses von Totenmythologie und Fruchtbarkeitsmythologie, wobei ja ganze Reihen

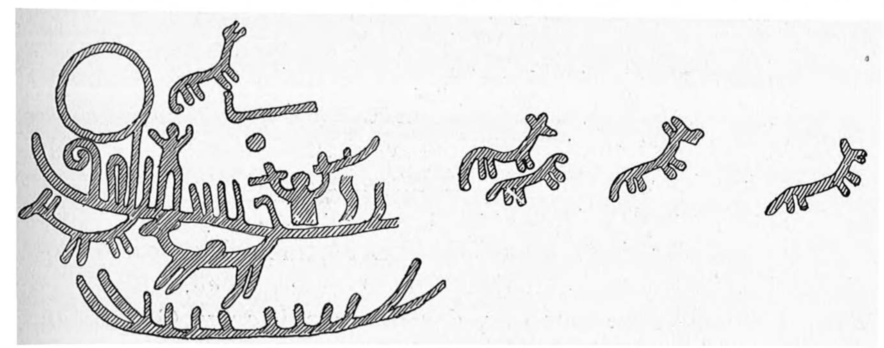


Abb. 11. Felszeichnung von Disåsen bei Backa (Schweden).
(Aus Almgren, Nord. Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.)

von verschiedenen Faktoren durcheinanderspielen. Das Verhältnis dieser beiden mythologischen Sphären wäre nur in sehr weitem ethnologischen Zusammenhang ganz aufzuklären. Für die Germanen im besonderen wäre sodann die Überschneidung und Verschmelzung zumal der (männerbündischen) Totenkulte und -aufzüge mit den Fruchtbarkeitsfahrten der Göttinnen wie *Nerthus,* bzw. des Götterpaares *Freyr-Freyja* zu untersuchen. Ob erst aus einer solchen Verschmelzung die weibliche *Frau*

Gauden und die von Männern mimisch dargestellte *Percht* hervorgingen? Ob vielleicht erst infolge eines solchen Zusammenfließens der Umzug und das „Toben" der Totenschar die Felder fruchtbar machte? Dafür würde es besonders sprechen, wenn eine geographische Untersuchung zeigte, daß man der Wilden Jagd gerade dort eine segensreiche Förderung des Wachstums zuschrieb, wo sie einen solchen weiblichen Einschlag erhalten hatte. Schon für den Kult, den wir aus den nordischen Felszeichnungen kennen, ist eine Verschmelzung von Toten- und Vegetationsmagie nicht unwahrscheinlich[334]). Ob am Ende sich eine solche Verbindung kundgibt, wenn es von *Freyja* in den eddischen *Grímnismál* heißt, sie bekomme die Hälfte der Gefallenen, die Hälfte *Óðinn*[335])? In den *Hyndluljóð* reitet *Freyja* den Totenweg[336]), was wohl zu dieser Vorstellung paßte. Als Totenherrin erscheint die Fruchtbarkeitsgöttin *Freyja* auch in der Egilssaga[337]). Und der junge *Sǫrlapáttr*[338]) schreibt — wohl kaum ganz zufällig — gerade ihr die Schuld zu an dem endlosen Kampf der *Hjaðningar,* dieser Gegenbilder von *Óðins* Totenkriegern[339]).

Besonders wichtig für unseren Zusammenhang ist eine Vorstellung, die sich aus einem Spottvers des Isländers Hjalti Skeggjason vom Jahre 999 erschließen läßt: dort wird *Óðinn* ein Hund, *Freyja* eine Hündin genannt[340]). Hier scheint die uralte hundegestaltige Totenführerin sichtbar zu werden, die, der griechischen *Hekabe-Hekate* vergleichbar[341]), dem gespenstischen Totenzug voranbellt wie der männliche Totengott *Óðinn.*

Der Gemahl der Göttin, der sich, von ihr beweint, auf lange Reisen fortbegibt, heißt *Óðr*[342]). Gewiß ist er der Fruchtbarkeitsgott, der im Herbst entschwindet, um im Frühjahr wiederzukehren. Nun erzählt aber Saxo eine ähnliche Geschichte von *Othinus'* Reise und Wiederkehr[343]). Die Namen *Óðr* und *Óðinn* könnten sich lautlich zueinander verhalten wie *Ullr* und das in norwegischen Ortsnamen bezeugte *Ullinn*[344]). Übrigens ist in Schweden für den Wilden Jäger, *Oden,* auch der Name „*Kung Od*" belegt[345]). Der *Óðr,* der hier als *Freyjas* Gatte den *Frey*

---

334) Almgren a. a. O., bes. S. 256ff. Bezüglich Deutschlands vgl. o. Anm. 327.

335) Str. 14: *hálfan val hon kýss hverian dag, en hálfan óðinn á.* (Vgl. auch SnE., ed. F. Jónsson, 1931, S. 31.)

336) Vgl. Str. 6f. (s. Edda; ed. Neckel I, 285; vgl. auch II, 182 s. v. *valsinni*).

337) 78, 19. 338) *Flateyjarbók* 1, S. 276ff. 339) s. u. S. 167ff.

340) Darüber eingehend Genzmer, Arkiv f. nord. filol. 44, 1928, S. 311ff.

341) Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Myth. I: 2, S. 1882.

342) SnE., 1931, S. 38. 343) ed. Holder, S. 25f.

344) s. de Vries, FFCommunications 94 [1931], S. 35f.

345) z. B. J. Götlind in Uppsala Nya Tidning, 24. 12. 1929; bei dieser Form wäre es allerdings denkbar, daß das *-en* fälschlich als Suffix-Artikel angesehen und

vertritt, könnte also mit *Óðin* identisch oder doch mit ihm identifiziert worden sein[346]); und auch das dürfte als ein Zeichen für die Verschmelzung jener beiden Kreise gebucht werden. Beim Eigennamen *Óðr* mußte sich übrigens eine Assoziation mit *óðr* „wütend“ bei jedermann einstellen. Dabei ist sachlich unter anderem an jene norddeutsche Geschichte von Frau *Gauden* zu erinnern, die mit ihrem Hundeschlitten durch die Luft fährt [man denkt an Freyjas Katzenwagen[347])] und die Erde befruchtet, indem sie darüber hin „tobt“[348]). Frau Gaudens Hunde könnten ja von Wodan entlehnt sein: der Wagenkult der Fruchtbarkeitsgöttin und die Ekstase, die wir dem Wodankult zuschreiben möchten, dürften auch hier miteinander in Berührung getreten sein, wie im Norden, wo wir so mannigfache Beziehungen zwischen jenen beiden Gottheiten feststellen konnten.

Die Dämonisierung des Kultwagens

Keine von den Fragen, die soeben im vorausgehenden aufgeworfen worden sind, kann hier endgültig beantwortet werden. Sie bedürfen einer eigenen eingehenden Untersuchung. Im vorliegenden Zusammenhang sei nur festgestellt: Der Kultwagenumzug ist mit dem Auftreten der ekstatischen Darsteller des Wilden Heeres seit sehr langer Zeit mehr oder weniger enge (wenn auch nicht unlösbar und ausnahmslos) verknüpft, und zwar ebenso im Kult wie in den sagenhaften Spiegelungen der Bräuche.

Das Auftreten des Wilden Heeres zur Fastnachtszeit, also der Zeitperiode der Schiffswagenfeiern, kann als gut belegt gelten[349]). Und wie andere Motive der Fastnachtsaufzüge in den Sagen vom Wilden Heer wiederkehren[350]), so auch das vom „Geisterwagen“ der Dämonenzüge.

Mit voller Deutlichkeit spiegeln sich kultische Bräuche z. B. in den folgenden Berichten aus dem vorigen Jahrhundert:

Bei Mitterndorf in Obersteiermark liegt der Hartkogel, der Aufenthalt der Wilden Jäger oder des *Wilden G'jaids.* „Diese höllischen geister sind zwar nicht allein hier zu hause, sondern auch an anderen orten, allein am Hartkogel findet man sie besonders häufig, weshalb die bauern in jener gegend gar große scheu davor haben. die wilden jäger sind böse gespenster, welche zu gewissen zeiten durch die luft daherbrausen und ein sonderbares fuhrwerk nachziehen. dasselbe besteht aus

---

infolgedessen vom Stamme getrennt worden wäre, wie dies im Schwedischen gelegentlich vorkommt, vgl. Hellquist, Etym. Ordbok s. v. *tallrik.*

[346]) Vgl. auch Mogk, PGr. III², S. 373.

[347]) PGr. III², S. 372. [348]) s. u. S. 129f. [349]) s. o. S. 18ff. [350]) s. o. S. 46ff. u. 276ff.

einer art schlitten, der fast gestaltet ist wie ein schiff, er geht ganz flach und meistenteils (!) in der luft und hat unterhalb eine scharfe schneide gleich einer pflugschar. als zugtiere sind böse dienstmägde vorgespannt, die sich mehr herausnahmen als recht war; die ladung aber besteht aus wahrhaftigen teufeln, aus schlechten menschen und auch aus solchen bösen dienstmägden, die unter dem jahr gestorben sind und noch nicht vorgespannt werden konnten[351]."

Das sind nun lauter wohlbekannte Fastnachtsbräuche, die hier geschildert werden: Den Schiffsschlitten oder -wagen, mit Dämonen und ihren Opfern bepackt, kennen wir gut genug: er gehört bekanntlich zum Hauptbestand des Karnevalsbrauches und hieß ja in Nürnberg geradezu die „Hölle"[352]. Die Verbindung solcher Kultschlitten oder -wagen mit ritueller Pflügung ist uralt[353], nur die unmittelbare Kombination von Schiffsschlitten und Pflug ist bei dem steirischen Beleg eigentümlich. Um so verbreiteter ist der Brauch, zur Fastnacht Mädchen vor einen Pflug zu spannen. Diese Sitte malt auch ein altes Nürnberger Fastnachtspiel[354] aus: *„Was heur von meiden ist uberblieben und verlegen / Die sein gespant in den pflug und in die egen / Das sie darinnen ziehen mussen / Und darinnen offenlich puessen / Das sie sein kumen zu iren tagen / Fut, ars, tutten vergebens tragen"*. Auch Hans Sachs[354a] behandelt dieses beliebte Thema[355]. — Interessant aber ist es, daß hier auch diese Mägde als Tote galten.

Ich halte es übrigens für durchaus wahrscheinlich, daß das Vorspannen von Frauen oder Mädchen vor einen (kultischen) Wagen [oder Pflug?] ursprünglich keineswegs eine „Strafe" war, sondern vielmehr eine Ritus fruchtbarkeitsmagischer Art. Einen Abglanz eines solchen weiblichen Kultes möchte man in der folgenden schwäbischen Sage sehen, die E. Meier[356] aufgezeichnet hat: „Am Aschermittwoch durfte früher jede Frau in Dornhau einen Schoppen Wein trinken, den die Gemeinde bezahlen mußte. Es hieß: an diesem Tage seien die Weiber Meister. Das komme aber daher: in uralten Zeiten soll einmal eine Gräfin nach Dornhau gefahren sein, und weil (!) sich da die Weiber an ihren Wagen spannten und ihn zogen, so hat sie zu Gunsten der Weiber diese An-

---

351) J. G. Seidl in Wolfs Zs. f. dt. Mythol. II [1855], S. 32.

352) s. o. S. 86 und Abb. 9; ferner Almgren, Hällristningar, S. 23ff.

353) s. Almgren a. a. O., S. 105ff. und die dort genannte Literatur.

354) ed. Keller, Nr. 30 [= Bibl. d. Stuttgarter Litt. Ver., Bd. 28, S. 247].

354a) s. Bibl. d. Stuttgarter Litt. Ver., Bd. 106, S. 179ff. (vgl. auch ib. S. 179, Anm. 1).

355) Reiches Material bei Mannhardt, WuFK. I, S. 553ff.; Almgren, Hällristningar, S. 105ff.; s. auch die Belege im III. Teil der vorliegenden Arbeit.

356) Deutsche Sitten, Sagen und Gebräuche aus Schwaben, S. 377.

ordnung getroffen und der Gemeinde diese Verpflichtung auferlegt. Seit etwa 30 Jahren hat man den Brauch abgeschafft.“ — Es wird, denke ich, kein unerlaubter „Romantizismus“ sein, wenn man in der sagenhaften „Gräfin“ die Vertreterin einer Gottheit vermutet, deren kultischer Wagenumzug mit jenem alljährlichen Weiberfest in Verbindung stand. Die vorliegende Sagenform ist offenbar eine ziemlich rationalistische, aitiologisch durchsetzte Kultschilderung.

Das Wesentlichste an dem oben zitierten steirischen[356a]) Bericht ist für unseren Zusammenhang wiederum die Naivität, mit der die Volkstradition den Brauch einerseits höchst handgreiflich beschreibt, ihn aber anderseits ins Übernatürliche verlegt und den Zug „meistenteils“ durch die Lüfte gehen läßt. Noch 1931 habe ich in eben der Gegend, aus der Seidls Bericht stammt, selbst gehört, wie älteren Ramsauer Bauern das Fastnachtstreiben im Städtchen Schladming als etwas Gottlos-Teuflisches gilt, weshalb den Kindern verboten wurde, diesem *„Frafi“* beizuwohnen (s. o.). J. G. Seidl aber erzählt im Jahr 1855: „Daß dies alles (der oben geschilderte Spuk) die lautere wahrheit sei, wurde vor etwa sechzig jahren noch von keinem menschen bezweifelt. jäger, wildschützen, sennerinnen schwuren fest darauf, das wilde g'jaid selbst gesehen und gehört zu haben. es sei dann, sagten sie, wenn man den lärm von weitem vernahm, das rathsamste gewesen, sich geschwind aufs gesicht hinzuwerfen, dann ginge alles drüber weg, weil das fuhrwerk gürtelhoch in der luft daherbraust[357]).“

In diesem Bericht wird es wieder besonders schön deutlich, wie die naturalistischeste Schilderung des dämonischen Kultes unmittelbar in phantastische Dämonensage übergeht. Diese Unmittelbarkeit aber hat ihren Grund darin, daß der Kult derartig von Dämonie erfüllt war, daß ihn stimmungsmäßig nichts von der Sphäre „übernatürlicher“ Sage schied, die wir heute „phantastisch“ nennen. Der Kult war eben nicht minder phantastisch-phantasiegeladen, keineswegs ein nüchterner Mummenschanz, als der er dem Rationalisten erscheinen möchte[358]).

[356a]) Es ist von Interesse, daß eben dieses Mitterndorf (an der Bahnstrecke Stainach-Irdning—Obertraun) auch heute noch wegen seiner besonders wilden Maskenbräuche berühmt ist! Darum wurden gerade von hier diese wilden Umzüge — deren Schwergewicht sich aber unterdessen, bemerkenswert genug, aufs Nikolausfest verschoben hat — im Jahre 1933 durch den österreichischen Rundfunk übertragen! Bericht und Abbildungen in „Radio Wien“, Dezember 1933.

[357]) a. a. O., S. 34. Die Anweisung, sich beim Herannahen des Gespensterzuges platt auf die Erde zu werfen und die Augen zu schließen, ist ganz typisch und begegnet bis nach Norwegen hinein.

[358]) s. auch u. S. 304 ff.

Wie die feierliche Verbrennung des Kultbootes den Abschluß der Schiffswagenumzüge zu bilden pflegte (z. B. in Nürnberg), so stellte die Opferung eines kleinen Schiffes auch sonst einen wichtigen religiösen Akt dar. Interessanterweise ist das lappische Schiffsopfer, das die Lappen nachweislich von ihren germanischen Nachbarn übernommen haben, an die Julzeit geknüpft und wird einem „durch die Luft ziehenden »Julzug« *(juletog)* oder »Julvolk« *(julefolk)*" dargebracht[359]).

Auf einer schwedischen Felszeichnung sehen wir auf dem stereotypen Bootschlitten statt der Menschen Hunde. O. Almgren[360]) will sie als Opfertiere erklären, die hier zum Opferplatz geführt worden wären. Da es nun aber gerade Almgren gelungen ist, fast alle die traditionellen Figuren und Gegenstände, die sich in historischer Zeit auf den Schiffsschlitten zu befinden pflegen (Sonnenrad [Glücksrad], Tänzer, Voltigeure, Pflüge, Bäume usw.), schon auf den alten Steinbildern nachzuweisen, so scheint mir die Annahme nicht ungereimt, daß die Hunde auf jenem Schlitten Vorläufer der (mehr oder minder) theriomorphen Insassen seien, die wir später fast immer an dieser Stelle finden. Nur daß der alte Bildkünstler sie nicht als verkleidete Menschen zeichnete, sondern als das, was sie darstellen und sein wollten, als tiergestaltige Dämonen. So erzählt denn auch die Sage nicht selten, daß bellende Hunde auf dem Wagen des Wilden Heeres fuhren.

Zu den genannten Belegen will ich nur noch ganz wenige fügen: In Schwaben sah einer das „Muotesheer" in der Nacht und erkannte, „daß es eine Art Wagen und doch kein rechter Wagen war; in demselben saßen viele hundert Menschen..."[361]). „Im Thiergarten von Krauchenwies haben früher viele Leute bei Nacht einen Mann auf einem Schimmel reiten sehn. In einer gewissen Entfernung folgte diesem Schimmelreiter ein feuriger[361a]) Wagen, der ganz mit Menschen angefüllt war[362])." Bei Betzingen fährt das Mutesheer im Frühling und im Herbst, „wie einige sagen, in einem großen Wagen, den weißscheckige Pferde ziehen, durch die Luft; in dem Wagen aber sitzt der Teufel mit seinem Reich und Gesind, und fährt spazieren. Dabei rasseln die Wagenketten gewaltig und laute Musik wird dazu gespielt"[363]). In Mittelstedt fährt

---

359) s. A. Olrik, (Zs.) Danske Studier, 1905, S. 45; der Name der lappischen Weihnachtsgeister, *Joulo-gadze*, entspricht dem norweg. *jolasveinar*, s. K. Krohn, Finnisch-ugrische Forschungen, 1906, S. 157. [Sperrungen von mir.]

360) Hällristningar, S. 123ff. 361) E. Meier, Schwaben I, S. 137.

361a) Vgl. folgende Variante des Pflug-Umziehens, die Seb. Franck (Weltbuch, 1534, 51a) bezeugt: „... *an andern orten ziehen sy ein feurinen pflug mit einem meisterlichen darauff gemachten feur angezündet, bis er zu trümmern felt*" (vgl. Mannhardt WuFK. I, 553).

362) E. Meier, a. a. O., S. 143. 363) ib. S. 128f.

der Wagen des Mutesheeres besonders zur Weihnachtszeit[364]). In Bayern kommen nebeneinander die Ausdrücke „*Wilde Fuhrleute*“ und „*Wilde Schiffsleute*“ als Bezeichnungen der Wilden Jagd vor[365]). Der gemeinsame Ursprung dieser beiden Namen wird möglicherweise eben in den ekstatischen („wilden“) Umzügen mit dem kultischen Schiffs-Wagen zu suchen sein.

Und hier mag auch die Erklärung einer seltsamen altnordischen Bezeichnung liegen, die Egill in seinem „*Sonatorrek*“ (Str. 22) für *Óðinn* gebraucht: *vagna rúni*, „Freund der Wagen“ — eine Umschreibung, die bisher unerklärt war[365a]).

---

[364]) ib. S. 131.

[365]) s. Bruno Schweizer, Dialektatlas, 1. Lieferung, Blatt 8.

[365a]) Vgl. M. Kristensen, Acta Philologica Scandinavica 5, 1930/31, S. 75. S. auch Falk, Odensheite Nr. 111.

Auch das Roß, das den dämonischen Schlitten zog, muß vergöttlicht worden, ja mit *óðin* verselbigt worden sein. In den eddischen *Grímnismál* (Str. 49, 1—5) spricht der Gott die Worte:

Grímni mik héto at Geirrøðar
en Jalk at Ásmundar
en þá Kjalar, er ek kjalka dró.

óðinn wurde also „*Kjalarr*“ genannt, „als er (den?) Schlitten zog“. H. Gering sagt in seinem Kommentar zur Stelle (Edda 3, 1, 1927, S. 214): „Auch über das in dieser zeile angedeutete abenteuer des gottes fehlt uns jeder aufschluß.“

Ich glaube, hier spiegelt sich eine kultische Szene. Das Roß, das den heiligen Wagen (oder Schlitten) zog, war selbst heilig und konnte als Vertreter des (oft roßgestaltigen!) Gottes angesehen werden. Tacitus sagt (Germ., cap. 10): „*proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. nec ulli auspicio maior fides non solum apud plebem: apud proceres, apud sacerdotes; se enim ministros deorum, illos conscios putant.*“ Ein Roß, dessen verwandte Verehrung auf Island uns in der *Hrafnkelssaga Freysgoða* geschildert wird, hieß *Freyfaxi* und war vielleicht geradezu ein Repräsentant des Gottes gewesen (s. u. S. 175, Anm. 29).

Nach Tacitus zogen die geheiligten Rosse Wagen, nach der Eddastelle Schlitten. O. Almgren hat gezeigt, daß bei den kultischen Umzügen Wagen und Schlitten häufig miteinander abwechseln und doch genau dieselben kultischen Funktionen haben (s. Hällristningar och kultbruk, S. 77ff., 187ff.).

Der Name *Kjalarr*, dessen Etymologie nicht ganz feststeht, ist zumindest in späterer Zeit mit an. *kjǫll* (gen. *kjalar*), „Schiffskiel“, zusammengestellt worden (s. Falk, Odensheite, S. 22, Nr. 100). Warum hat der Dichter der *Grímnismál* gerade diesen Namen für den schlittenziehenden „Gott“ überliefert? Nur wegen des Binnenreims von *Kjalarr* und *kjalki?* Oder bestand vielleicht eine sachliche Beziehung in der Assoziation des Namens mit „Schiffs-Kiel“? In der Tat wissen wir ja durch Almgren (a. a. O., bes. S. 77ff.), daß im Norden die Kultschlitten ungeheuer oft Schiffs-Schlitten gewesen sind! (*Freys* Schiff *Skiðblaðnir* hatte nach Ynglingasaga, cap. 7, *óðin* angehört!, vgl. Almgren a. a. O., S. 289.) Dieser Name *Kjalarr*

Auffallend oft wird in der Volkssage der Wagen der Göttin[366]) Gegenstand eigener Geschichten: Ihr Geisterfuhrwerk ist — meist in den Zwölften — zerbrochen, und wer es ausbessert, erhält geheimnisvoll reichen Lohn[367]): der Hilfreiche bekommt die abfallenden Späne zum Geschenk und diese verwandeln sich in Gold. — Dieser Sagenzug gehört ja offensichtlich einer Reihe von bekannten Geschichten an, die von scheinbar kargen Geistergeschenken erzählen, die sich später als um so herrlicher erweisen: natürlich eine Schöpfung freier Phantasie. Aber woher stammt der Wagen der Göttin? Einfach „aus der Luft gegriffen" kann dies Motiv nicht sein. Die naturmythologischen Deutungen versagen[368]). Denn der Wagen, der vor allem in den Zwölften[369]) umfährt, kann nicht als Donnerwagen aufgefaßt werden[370]). Überdies ist

---

kommt außerdem einmal bei þórðr Sœreksson vor (s. Skjaldedigtning A I, S. 330; B I, S. 303): *Kjalarr of tamði . . . heldr vel mara* (vgl. M. Kristensen, Acta Philologica Scandinavica 5, 1930—1931, S. 75). Diese Rolle als Rossebändiger könnte vielleicht an die Bezeichnung des Wilden Jägers als „Ewiger Fuhrmann" (s. o.) denken lassen und an ihre vermutliche Begründung in einem uralten Kult. Natürlich kann die Stelle auch auf Óðins Reitkunst zielen. Doch vielleicht könnte auch hier der Name sinnvoll sein. — Auch Freyr ist ja sowohl Roß wie Insasse des Götterwagens gewesen (vgl. Flateyjarbók 1, S. 338), ähnlich wie Óðinn als Reiter und als Roß bekannt war. Die Funktion des Gottes im Kult kann beträchtlich wechseln — was dagegen feststeht, ist das Gesamtgefüge des Kultes und seine Dämonie.

Noch eines ergibt sich vielleicht aus der Annahme, daß jene heiligen Rosse in der Tat als Vertreter roßgestaltiger Götter galten. Es fällt auf, daß bei dem Umzug von Göttinnen, die der *Nerthus* entsprechen, häufig der göttliche Gemahl zu fehlen scheint, dessen Vereinigung mit ihr in einem ἱερὸς γάμος den Höhepunkt der Feier bildete — wie dies noch in der späten Schilderung der *Flateyjarbók* (I, 337ff.) angedeutet wird (vgl. auch Lokasenna, Str. 32). Sollten sich etwa dort, wo der Gott durch ein Roß vertreten war (*Nerthus* freilich wurde durch Rinder gezogen), auch Formen des Rituals gefunden haben, die sich dem berühmten indischen *Aśvamedha* vergleichen ließen? Auch *Freyr* konnte ja in Roßgestalt erscheinen! (Doch brauche ich wohl nicht zu betonen, wie hypothetisch dieser Einfall ist.)

366) Percht, Holda usf.; viel seltener der Wagen des Wilden Jägers.

367) s. Waschnitius, Perht . . ., S. 19f., 98ff., 129, 153; ferner Sieber, Sächsische Sagen, S. 172; Sieber, Harzland-Sagen, S. 68, 72.

368) H. Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum, S. 42, deutete das Zerbrechen des Wagens als das Krachen des Donners; die goldenen Späne seien die Blitze; vgl. auch Mannhardt, WuFK. I, S. 85. Dagegen s. Waschnitius a. a. O., S. 153. — Das Krachen wird von der Sage m. W. nie besonders erwähnt. Und wie sollte der — vorausgehende — Blitz zu einem armseligen Holzstück „geworden" sein, das sich in der Tasche des Bauern am nächsten Tag in Gold verwandelt hätte?

369) s. Waschnitius a. a. O., S. 19, 98, 101, 104.

370) s. o. S. 85. Eine solche Deutung ist oft versucht worden.

das Gefährte der Göttin nicht immer ein Wagen, sondern bisweilen auch ein Pflug[371]).

Erwachsen ist auch diese verbreitete Sage m. E. aus der kultischen Umfahrt des Geisterwagens oder -pfluges in den Zwölften (bzw. den Fronfasten und anderen Festzeiten). Das strenge Tabu, das dem Kultwagen ursprünglich anhaftete, lockte die Lohn-Fabel an. Das Verbindungsglied wurde dieses: einen geheimnisvoll-dämonischen Lohn verdiente um den dämonischen Geisterwagen, wer ihn ausbesserte. Also mußte er — und gerade bei der alljährlichen Umfahrt — gebrochen sein.

Den ältesten von den sagenhaften Belegen, den ich hierher stellen möchte, finde ich bei Walther Map, der im 12. Jahrhundert von der „*Herlethingi familia*" erzählt, sie sei an der Grenze zwischen Wales und Hereford im ersten Regierungsjahr König Heinrichs II. (1154) zu Mittag gesehen worden, wie jetzt der Hof mit Wagen und Saumtieren, Saumsätteln und Körben, Vögeln und Hunden unter dem Zulauf von Männern und Frauen umherzufahren pflegte[372]). Auch dieser Bericht wäre ja gewiß schwer als Ausfluß des Sturmmythos zu verstehen gewesen: auch er muß einen kultischen Umzug abspiegeln.

Aus allen diesen Belegen dürfte deutlich hervorgehen, daß die Geisterwagen des Wilden Heeres und die Kultwagen gewisser Feste zusammengehören. Sogar die Namen stimmen teilweise überein. Die norddeutsche Sage weiß vom „*Hellwagen*" zu erzählen[373]), wie denn interessanterweise auch der nordischen *Hel* ein Wagen zugeschrieben wird[374]). Der Kultwagen in Nürnberg aber hieß „die *Hölle*".

Der Wagen des germanischen Totenheeres wird also aus dem Kult stammen[374a]).

---

[371]) z. B. Waschnitius a. a. O., S. 98.

[372]) Gualteri Mapes, De nugis curialium distinctiones quinque, ed. Th. Wright, 1850, S. 180.

[373]) Kuhn-Schwartz, Norddeutsche Sagen, S. 491, vgl. auch S. 176.

[374]) s. DM[4], S. 261.

[374a]) Eine kultische Erklärung könnte auch der sehr seltsame an. Dämonenname *Vagnhǫfði* finden. In der Snorra-Edda wird er unter den Riesennamen aufgezählt (ed. F. Jónsson 1931, S. 197, Z. 11a; vgl. Arnamagneanische Ausg. 1848, Bd. I, S. 554, Z. 18; Bd. II, S. 471, Z. 2; S. 554, Z. 6; S. 616, Z. 8; s. E. H. Lind, Norsk-isl. dopnamn och fingerade namn I, Sp. 1064). Saxo nennt einen „*gigas*" *Wagnophthus* als den Beschützer des *Hadingus* [!] (ed. Olrik-Raeder I, S. 20, Z. 5f.; S. 21, Z. 1; S. 26, Z. 25ff.). Dieser Dämon hilft dem *Hadingus* durch Zauber im Kampf.

Der Name scheint wörtlich zu bedeuten „[der mit dem] Wagen-Kopf"; *-hǫfði* bezeichnet u. a. „a carved head, ship's beak" (Cleasby-Vigfusson, Icel.-Engl. Dict., S. 306b). Dementsprechend hieß dann auch ein so ausgestattetes Schiff *hǫfða-*

Andere kultische Züge in den Totenmythen

Ein paar andere Motive offensichtlich kultischer Herkunft seien gleich in diesem Zusammenhang erwähnt.

Bahren und Körbe

Jene sehr naturalistische altfranzösische Schilderung eines nächtlichen Lärmaufzugs der „Herlekinschar", die uns im *„Roman de Fauvel"* (um 1310) erhalten ist und mit der wir uns noch zu beschäftigen haben werden, erzählt, daß in diesem Herlekinszug Bahren mitgeschleppt wurden, auf denen Menschen saßen[375]). Ganz ähnliches steht nun aber in dem etwa ein Jahrhundert älteren Bericht, dem ersten über die „Herlechini familia", den wir besitzen, den Ordericus Vitalis in seiner Kirchengeschichte[376]) gegeben hat. Ich teile den Bericht im Auszug

---

skip (ib.). Und in der Tat kennen wir ja sehr wohl die altnordischen Schiffe mit den oft prachtvoll geschnitzten Dämonenköpfen (s. Hoops' Reallex. 4, 113f.). Daß diese Köpfe tatsächlich als zauberkräftige Dämonen galten, erweist schlagend das in der Landnámabók (cap. 268) überlieferte Verbot, mit solchen nach Island zu segeln. Sie mußten eigens abgenommen werden, um die Landwichte nicht zu verscheuchen.

Aber finden wir solche Dämonenhäupter wie an Schiffen so auch an Wagen?

Dies ist in der Tat sehr wahrscheinlich: und zwar werden sie bei den kultischen Schiffswagen häufig gewesen sein. Eine ganze lange Reihe von Bildern spricht dafür (s. Almgren, Hällristningar och kultbruk, Fig. 1, 2a, 4, 6a b, 7, 8, 9, 13a b, 14c, 15 [ein Schiffsschlitten?], 17, 19b, 20a [modern], 37, 38, 42a, 47c, 70, 73, 80, 92, 93, 156; vgl. auch die Abb. 10, 12, 13, 15 des vorliegenden Buches!). Wenn — woran ich nicht zweifeln möchte — Almgrens Meinung richtig ist, so haben wir zumindest in vielen Felszeichnungs-Schiffen Schiffswagen (bzw. Schiffsschlitten) zu sehen. Zu den zauberkräftigen Dämonenhäuptern dieses Kultes — die gewiß ganz als Persönlichkeiten empfunden wurden — mag auch unser sagenhafter Zauberriese gehören. (Ob auch die geschnitzten Tierköpfe des Osebergfundes zu Kultwagen gehörten? Die Schlitten des Fundes sind auch mit Köpfen versehen, vgl. Osebergfundet I, 1917, Fig. 43, 45, 47). Ich sehe also im Namen *Vagnhǫfði* ein Zeugnis für den altnordischen (Schiffs-) Wagenkult. [Interessanterweise finden sich „Wagen-Köpfe" auch an den Schiffskarren des Dionysos wieder, s. Jahrbuch des K. Deutschen Archäologischen Instituts XXVII, Berlin 1912, Beilage zu S. 61, Abb. II B, III (und I?). Es scheint sich hier um dämonische Wolfsköpfe zu handeln. Der Schiffswagen auf Abb. II B ist außer mit einem Tierkopf auch mit einem Tierschweif ausgestattet und wird wohl als Ganzes als Dämon gegolten haben.]

375) *„Avec eus portoient deux bières / Ou il avoit gent trop avables / Pour chanter la chanson au diable"*, Driesen, S. 106, Anm. 2; vgl. die Abbildung bei G. Cohen, Le théatre en France au moyen âge, II, 1931, S. XVIII; s. auch Driesen a. a. O., S. 245.

376) Historiae ecclesiasticae libri XIII, ed. Le Prévost, 1845, III, S. 376ff.; Patrologia latina, ed. Migne, Bd. 188, Sp. 607ff.

mit und möchte die Aufmerksamkeit besonders darauf lenken, daß hier wiederum der Gewährsmann keineswegs einen menschlichen Brauch, sondern eine übernatürliche Erscheinung zu schildern glaubt, die er übrigens christlich deutet (und — in einigen Punkten — christlich ausschmückt):

Zu Beginn des Januar 1091 besuchte ein Priester aus Bonneval in der Normandie nachts einen Kranken am äußersten Rande seiner Gemeinde. Als er allein zurückkehrte und weit von allen menschlichen Behausungen entfernt war, vernahm er einen ungeheueren Lärm wie von einem sehr großen Heer, den er zuerst einer menschlichen Schar zuschrieb. Der Mond schien hell und beleuchtete den Weg. Der Priester, ein kräftiger junger Mann, schwankte, ob er fliehen solle, beschloß aber, sich unter einigen Bäumen zu verstecken. Da kam ihm ein riesiger Mann zuvor, der eine mächtige Keule *(maxucam)* trug; er zwang den Priester zum Stehen. So erwarteten sie das vorüberziehende Heer.

Erst kam eine gewaltige Schar von Menschen zu Fuß, die Vieh *(pecudes)* und Gewänder, vielerlei Hausgerät und allerhand Gebrauchsgegenstände, wie die Räuber sie wegzutragen pflegen, auf den Schultern schleppten, wobei sie einander jammernd zur Eile mahnten. Unter ihnen erkannte der Priester viele jüngstverstorbene Nachbarn und hörte sie über die Strafen für ihre Sünden klagen. Dann folgte eine Menge Krieger *(? vespilionum)*[376a]), denen sich der Keulenträger plötzlich anschloß. Es wurden etwa 50 Bahren *(feretra)*[377]) von je zwei Trägern getragen. Darauf saßen zwerghaft kleine Menschen, jedoch mit Köpfen, groß wie Fässer[378]). Auch wurde von zwei Schwarzen *(Aethiopibus)* ein mächtiger Pfahl getragen, woran ein Unglücklicher geschnürt war, der laut schrie. Denn ein Dämon peinigte ihn mit feurigen Sporen. Das war der Mörder des Priesters Stephanus. — Dann folgte eine Schar von Frauen, die zur Strafe für die Unzucht, die sie im Leben getrieben, auf Sätteln mit feurigen Stacheln reiten mußten. Vornehme Frauen waren unter ihnen und auf manche, die noch am Leben waren, wartete schon ein Reittier mit solchem Sattel. — Nun kamen Kleriker und andere Würdenträger in schwarzen Gewändern und Kapuzen. Einige von ihnen hatte man im Himmel geglaubt: mehrere werden von Ordericus namentlich genannt. — Jetzt nahte ein riesiges Heer von Kriegern, farblos, schwarz, feuersprühend. Alle saßen voll gewaffnet auf großen

---

[376a]) Vgl. Du Cange, Glossarium VIII, 291a, der auch die Bedeutung „grassator nocturnus" belegt. Es wäre indessen auch möglich, daß hier das klassische *vespillo (vespilio)* „Leichenträger" gemeint ist. Vgl. *bajuli* im nächsten Satz.

[377]) Driesen a. a. O., S. 25, übersetzt „Särge", was doch wohl kaum gemeint ist.

[378]) Die richtige Übersetzung der Stelle verdanke ich Herrn Prof. M. H. Jellinek.

Pferden, als eilten sie in die Schlacht, und hatten ganz schwarze Fahnen. Wieder werden einige kurz vorher Verstorbene mit Namen genannt. — Der Priester denkt: „Ohne Zweifel ist dies die Herlekinsschar *(familia Herlechini)*. Viele haben erzählt, daß sie sie einst sahen. Doch ich verlachte ungläubig die Erzählungen, weil ich keinen Beweis sah. Doch nun sehe ich wahrhaftig die Geister *(manes)* der Verstorbenen. Aber niemand wird es mir glauben, wenn ich kein Zeichen habe." Er beschließt, eines von den reiterlosen Pferden mitzunehmen. Er faßt ein ganz schwarzes Tier am Zügel, aber es reißt sich los. Ein anderes, das er fängt, stößt eine Dampfwolke aus. Sein Fuß im Steigbügel wird glühend heiß, die Hand am Zügel eiskalt. Da eilen vier Reiter herbei und wollen ihn zur Strafe für den versuchten Pferderaub mitnehmen. Drei wollen ihn packen, doch der vierte befreit den Priester und bittet ihn, seiner Witwe (die mit Namen genannt wird) aufzutragen, sie möge eine unrechtmäßig erworbene Mühle dem Besitzer zurückgeben. Als der Priester sich weigert, den Auftrag auszurichten, würgt ihn das Gespenst und nur durch seinen Bruder, der sich auch im Zug befindet, wird er gerettet. Dieser nun erzählt: sie müssen zur Strafe ihrer Sünden feurige Waffen tragen, die sie durch Gestank und ungeheuere Schwere und unerträgliche Glut peinigen.

Der Geist befiehlt schließlich seinem Bruder, über das Gesehene zunächst zu schweigen. Der Priester wird nach dem Erlebnis erst schwer krank, lebt aber dann noch viele Jahre und hat sein Abenteuer dem Ordericus selbst erzählt. Dieser aber hat die Geschichte „zur Erbauung der Leser" aufgezeichnet, *„ut in bonis consolidentur justi"*.

Ziehen wir zunächst einige christlich-legendäre Motive ab, wie die Marterung des Mörders des kurz zuvor umgebrachten Priesters Stephanus durch den feurigen Teufel und die offenbar zweckbetonte Geschichte von der verpfändeten Mühle, die dem rechtmäßigen Besitzer zurückerstattet werden soll, dann die Mitteilungen über allerlei Leute aus der Umgebung des Verfassers, die er mit Namen nennt und sie Höllenqualen leiden läßt. Wenn wir solche offenbar persönliche Zutaten ausschalten, so bleiben fast nur echt volkstümliche Züge über. Die *„Herlechini familia"* erscheint hier in einer Nacht zu Beginn des Januars, also in der Zeit der „Zwölften", wo noch nach dem heutigen Volksglauben (und -brauch!) das Wilde Heer umherstreift[379]). Von den stachligen Sätteln der Verdammten im Wilden Heer weiß noch im 19. Jahrhundert der schwäbische Aberglaube zu erzählen[380]). Auch daß Pferde

[379]) s. o. S. 16ff.

[380]) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben I, S. 37: „Diejenigen, welche im Rausche sterben, müssen mit dem Muotisheer fahren, hinterfür auf einem Rosse,

ohne Reiter im Zuge mittraben, schon für Sünder bestimmt, die noch am Leben sind, ist ein später oft belegtes Motiv. Diese Züge fassen das Mitziehen im Totenheer als Strafe auf, sind also christlicher Herkunft. Nicht so die drohende Gefahr, vom Wilden Heer entführt zu werden, ebenfalls bis in die neueste Zeit hinein ein volkstümliches Motiv. — Noch heute kennt ferner die Volkstradition die schwarzen Männer zu Fuß und zu Pferde[381]), die feurige Bewaffnung[382]) und den Keulenträger, der dem Zuge vorausschreitet[383]), den ungeheueren Lärm, den das Heer verursacht[384]), und die mannigfaltigen Geräte, die die Gestalten schleppen[385]). Alle diese Motive sind dem Aberglauben noch viele Jahrhunderte später geläufig (und die meisten von ihnen können nicht christlich gedeutet werden!).

Nun berichtet Ordericus aber auch von einer Schar gespenstiger Träger, die etwa 50 Bahren trugen[386]). Auf diesen Bahren sitzen zwerghafte Menschen mit großen Köpfen: also ein ähnliches Motiv, wie wir es durch den *„Roman de Fauvel"* aus dem Volksbrauch kennen[387]).

Wie ist die Übereinstimmung zwischen dem Bericht des kirchlichen Schriftstellers und der Schilderung des Volksbrauches aufzufassen? An sich könnte man natürlich meinen, jene Darsteller der *„mesnie Hellequin"*, die der *„Roman de Fauvel"* uns schildert, hätten sich bemüht, die Vorstellungen des Volksglaubens möglichst genau mimisch zu verkörpern. Jedenfalls sehen wir, daß hier Glaube und Brauch parallel gehen. Man wird sich aber wiederum davor hüten müssen, aus der zeitlichen Abfolge der Berichte, die uns zuerst vom Glauben, aber erst viel später vom Brauch erzählen, ohne weiteres zu schließen, daß die „dramatische" Ausführung früher gefehlt habe.

Daß die Bahrenträger und Korbträger (s. u.) nicht im Sturmmythos zu Hause sind, versteht sich. Man könnte meinen, es handle sich dabei um ein (zunächst phantasiemäßiges) Motiv des Totenglaubens, der in der Totenschar ein Leichenbegängnis mitziehen ließ[388]). Doch eine solche einfache Deutung wird unmöglich durch den in der Brauchschilderung wie in Ordericus' Sagenbericht wiederkehrenden Zug, daß auf den Bahren Gestalten sitzen: es handelt sich also hier nicht um die Dar-

---

auf einem eisernen Sattel von eisernen Stacheln"; allerdings wird diese Martervorstellung kirchlicher Herkunft sein, nicht germanisch-volkstümlicher. Natürlich stammt sie aber nicht aus Ordericus' Kirchengeschichte.

[381]) s. o. S. 43f. [382]) s. u. S. 104. [383]) s. u. im II. Teil und o. S. 72ff.

[384]) s. u. S. 108ff. [385]) s. u. S. 296ff. [386]) s. o. Anm. 376a, 377, auch 251.

[387]) s. o. S. 98 und Anm. 375. Vgl. E. Meier, Aus Schwaben, S. 374; ferner o. S. 34, 97.

[388]) Gespenstische Leichenzüge schildert die Volkssage nicht selten. Aber auch der mimische Brauch scheint sie zu kennen — vgl. o. S. 34.

stellung eines Leichengefolges. Religionsgeschichtlich ist dies Motiv recht uninteressant — methodologisch aber erlaubt jene Übereinstimmung wichtige Folgerungen.

Der Zug muß, soviel ich sehen kann, im Brauch daheim sein. Aber wie kommt er in Ordericus' Kirchengeschichte?

Es ist ja völlig undenkbar, daß der Verfasser des „*Fauvel*" für seine derbe Schilderung der Katzenmusik jene theologische Quelle benützt habe, und noch unwahrscheinlicher ist es, daß ein späterer geistlicher Bearbeiter und Interpolator der *Historia Ecclesiastica* des Ordericus dessen Bericht von den Höllenstrafen der Herlekinsleute nach der Schilderung der Katzenmusik in Fauvels Brautnacht umgearbeitet oder ausgeschmückt hätte. Denn das ziemlich wüste und übermütige Bild aus dem satirischen Gedicht hätte in das theologische Gemälde schrecklicher Höllenqualen in keinem Sinn gepaßt. Was dort boshafter Ulk geworden ist, wird hier noch zur Ausmalung der Verdammnis verwendet.

Es bleibt darum wohl nur die eine Erklärung möglich: Ordericus und sein Gewährsmann haben das alte dämonische Brauchtum noch dämonisch aufgefaßt[388a]).

Ähnlich wie die Bahren im Geisterzug wird das Motiv von den Körben zu beurteilen sein, die die Gespenster bisweilen tragen: Κανηφόροι, „Korbträger", sind wichtige Figuren in den Schiffswagenumzügen des Dionysoskultes, wie uns antike Vasenbilder zeigen[389]). Sehr reiche Belege über die Rolle des Opferkorbes bringt Eitrem[390]). Auch bei unseren deutschen Schiffswagenumfahrten und anderen Fastnachtzügen kommen Korbträger häufig vor, in der Regel wohl im Dienste der Fruchtbarkeitsmagie. Von Körben, die im „Totenheer" mitgetragen werden, erzählt nun Walther Map[391]), der den Umzug der „*Herlethingi familia*" mit einem Zug des Hofes mit Wagen, Saumtieren, Saumsätteln, Körben, Vögeln und Hunden vergleicht. Auch beim Charivari im „*Fauvel*" er-

---

388a) Professor Oscar Almgren macht mich auf die Möglichkeit aufmerksam, daß sich in dem Bericht von Ordericus' Gewährsmann Fieberphantasien spiegeln (da er ja nach jener Nacht schwer erkrankte; die phantastischen Einschläge seiner Erzählung brauchten dann nicht „*pia fraus*" zu sein). — Aber auch in diesem Falle wäre seine Vision aufs stärkste durch volksmythologische Vorstellungen bestimmt gewesen: und daß sich darunter auch solche offenbar kultischer Herkunft finden, ist auf alle Fälle nur dann begreiflich, wenn der Kult noch „ernst genommen" wurde.

389) Jb. d. K. Dt. Archäolog. Instituts, Berlin 1912, S. 61ff., bes. S. 66f., 75.

390) Opferritus und Voropfer der Griechen [Videnskapsselskapet i Christiania, Skrifter, Hist.-filos. Kl., 1914: 1], S. 294ff.

391) De nugis curialium, ed. Wright, S. 180; vgl. o. S. 97.

scheinen Körbe, und zwar in den Illustrationen[392]). Diesmal sind es freilich Rückenkörbe, in denen Menschen fortgeschleppt werden, wie wir das so gut aus den noch heute geübten Bräuchen kennen. Natürlich konnten die Körbe im Brauchtum verschiedenen Zwecken dienen. Für uns ist hier bloß die Feststellung wichtig, daß auch dieser Zug beim alten Walther Map dem Ritus entstammen muß. Denn die Korbträger in unseren kultischen Umzügen sind uns zu wohl bezeugt, als daß wir ihr Vorkommen im „Totenheer" für einen Zufall halten könnten.

Feuererscheinungen

Oft genug wird uns berichtet, das Wilde Heer werde von allerlei seltsamen Feuererscheinungen begleitet. In Frankreich lebt der Name der *Mesnie Hellequin* noch als eine Bezeichnung der Irrlichter fort[393]). Daß die Vorstellung vom Gespensterheer mit unheimlichen nächtlichen Lichterscheinungen wie Irrlichtern oder dem St. Elmsfeuer verknüpft werden konnte, begreift man leicht. Aber wenn der Inquisitor Etienne de Bourbon um 1250 in seinem *„Tractatus de diversis materiis praedicabilibus"* erzählt, die Herlekinsschar habe einen Bauern bei Fackelschein an einem nächtlichen Gelage und Spiel und Tanz[393a]) teilnehmen lassen[394]), so können wir auch darin ein Gegenstück zu den nächtlichen Dämonenaufzügen bei kultischem Fackellicht vermuten, die sich bis in unsere Zeit erhalten haben[395]).

Bisweilen heißt das Totenheer geradezu die *„feurige Jagd"* oder ähnlich. Man sehe z. B. den folgenden Bericht aus dem Rheinland, der offenbar besonders „kultnahe" ist: „Als der Hochwald im Buchholz (bei Thum im Rheinland), der sich vor sechzig Jahren nördlich bis an den Ort zog, noch nicht gerodet war, sprengte nachts zu heiligen Zeiten (!) der ‚wisse Schömmel' durch den Wald. Das Tier sprühte zuweilen Feuer aus den Nüstern, und ein unheimlicher Reiter saß auf ihm, bald riesengroß, so daß er fast die Wipfel der Bäume erreichte[396]), bald zu einem kleinen,

---

[392]) Driesen a. a. O., S. 245ff.; Cohen, Le théatre en France au moyen âge II, 1931, S. XVIII.

[393]) Driesen a. a. O., S. 33f., 92.

[393a]) Über Tanzplätze des „Muotesheeres" s. Fischer, Schwäb. Wb. 4, Sp. 1843. — Über Tänze des „Totenheeres" vgl. auch u. im III. Teil dieser Arbeit.

[394]) Zit. Ausg. S. 321f.; s. Driesen, S. 63f.

[395]) z. B. Mannhardt, WuFK I, bes. S. 534ff.; Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 169; Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, S. 560 s. v. „Fackel(-lauf)".

[396]) Wir wissen, daß in den Kultaufzügen sehr häufig riesige Figuren mitgeführt werden. Ist hier an derlei zu denken, oder hat an diesem Punkt die Phantasie frei gewaltet?

winzigen Männchen zusammengeschrumpft, das man kaum sehen konnte. Oft (!) erschien er an der Spitze eines wild daherrasenden Heeres. Dann hörte man Katzengeschrei, Hundegebell und sonstiges Getöse und sah zahllose Lichter. Das nannte man die *‚fürige Jaag‘*. Das Heer hielt immer (!) die gleiche Richtung ein *‚op dem Scheed‘* von Westen nach Osten[397].“

Schon bei Ordericus ist der Glaube bezeugt, daß die Verdammten im Wilden Heer von Flammen umspielt werden[398]. Auch die neuzeitliche Sage kennt diesen Zug. So nennt sie z. B. gelegentlich den Wilden Jäger auch den „Blechernen“ Jäger und erzählt, daß er ganz glühend sei. Oder man glaubt, er trage ein brennendes Kleid[399]. Dies Motiv ist gewiß christlicher Herkunft. Ein Gegenstück im Brauchtum, das hier natürlich sekundär ist, sehe ich in einer Eigenheit, die noch im Nürnberger Schembartlauf bewahrt ist. Beim Durchblättern der Schembartbücher fällt einem auf, daß die Kostüme der jungen Patrizier, die im übrigen so sehr stark wechseln, fast durchgehends ein eigentümliches Flammenmuster zeigen[400]. Damit läßt sich vergleichen, daß noch jetzt zu gewissen Tiroler Teufelsmasken ein „eng anliegendes, schwarzes, mit roten Flammen bemaltes Gewand gehört[401]“. Man darf darin wohl noch eine Erinnerung an Höllenflammen sehen, die diese verdammten Geister nach christlicher Vorstellung umzüngelten.

Gerade solche Schilderungen des Wilden Jägers, die sich durch kindliche Handgreiflichkeit auszeichnen, berichten sehr oft, der Jäger — und häufig auch seine Hunde — hätten feuersprühende oder glühende Augen gehabt, aus denen Feuer leuchtete[402]. Auch hier versagt die naturmythologische Deutung gänzlich. Weder der Sturmwind noch

---

397) s. Zaunert, Rheinlandsagen 2, S. 236f.

398) *„nullus color, [sed] nigredo et scintillans ignis in eis videbatur“* (Patrologia latina, Bd. 188, Sp. 609); *„Arma, quae ferimus, ignea sunt, et nos .. ardore .. comburunt“*, ib. Sp. 611; vgl. o. S. 100f.

399) Zaunert, Rheinlandsagen 2, S. 234, resp. 101, nach Johannes Trithemius († 1516), Tom. II Annalium Hirsaugiensium [St. Gallen 1690], S. 227.

400) Vgl. auch F. Brüggemann, Das Nürnberger Schembartbuch der Kieler Universität [= Mitt. d. Wiss. Ges. f. Lit. u. Theater, 8. Jg.], S. 3 u. Bild 2, wo allerdings dieses Muster anders gedeutet wird, nämlich mit einem Frühlingsfeuerzauber in Verbindung gebracht wird. — Im Pickertschen Schembartbuch (Stadtbibliothek Nürnberg, Cod. Nor. K 444) zeigen ein solches Flammenmuster die Kostüme der Jahre 1458, 1460, 1461, 1463, 1465, 1467, 1468, 1473.

401) M. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 178.

402) Hinweise bei Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, S. 496, Anm. 2. Vgl. den altnordischen Óðins-Namen *Báleygr* „Flammenauge“ (s. Falk, Odensheite, S. 4). S. auch u. S. 105f., 181ff., Anm. 56a.

nächtliches Zugvogelgeschrei können erklären, warum die Volkssage mit solch zähem Eigensinn gerade den schrecklichen Eindruck hervorhebt, den die feurigen Augen des Jägers und seiner Hunde auf die Begegnenden machten.

Im dämonischen Brauchtum aber finden wir dies furchterweckende Bild wieder: Schon Weinhold[403]) berichtet vom — mimischen — Schimmelreiter, er sei „meist verhangen" und habe „nicht selten einen Topf auf mit glühenden Kohlen, die aus den Augen und Mundlöchern hervorleuchten". Was sich also aus dem Naturmythos unmöglich ableiten läßt, erweist sich als wohlbekannter, bis heute nicht völlig verschwundener Maskenbrauch. Und wie der Jäger, so läßt sich auch der feurige Dämonenhund im Kult nachweisen: in der Schweiz ging u. a. knapp vor Neujahr (!) der „*Isengrind*" mit einer hundeähnlichen Maske um, hinter deren Augenlöcher Lichter gesteckt wurden[404]). Man darf hier tatsächlich von einem „Kult" sprechen: Höchst bezeichnender Weise fungierte diese dämonische (gehörnte) Hundemaske[405]) als eine Art „Symbol" von schweizerischen „Knabenschaften", die wir später[406]) als kultische und ursprünglich dämonische Verbände zu erweisen haben werden. Das Schweizerische Idiotikon teilt[407]) folgendes über den „*Isengrind*" mit, ohne freilich dabei irgendwie an die Totenheer-Mythen zu erinnern: „*Isengrind:* 1. gespenstisches Wesen, das... in der Isengrind-Nacht (Abend vor St. Nikolaus)", bzw. „am zweitletzten Freitag vor Neujahr", nach jüngerer Angabe „an der Durchspinn-Nacht (2. Nacht vor Neujahr), in Zürich-Horgen nach unbestimmter, nicht bestätigter Nachricht zwischen Weihnacht und Neujahr umgehen und Kinder rauben sollte . . . In jener Zeit giengen vermummte, rußgeschwärzte, junge Bursche mit langen Stöcken umher und suchten mit Schellen, Klappern usw. möglichst wüsten Lärm zu machen, in die (vor ihnen verschlossenen) Häuser zu dringen (!) und die Leute zu necken, schrecken oder gar zu schlagen und binden. Unter den Vermummten gieng in Zürich-Horgen der Isengrind, der nach einer Angabe wie ein Hund mit feurigen Augen (Lichter, die hinter die Augenöffnungen in der Maske

---

[403]) Weihnacht-Spiele u. -Lieder, S. 6; vgl. o. S. 46f.

[404]) Schweiz. Id. 2, S. 764. Sperrung von mir.

[405]) Gehörnte Wolfs- (oder Hunde-?) Masken tragen auch zwei Schembartläufer (der größere überdies einen Kreuzschnabel), die in einem der Nürnberger Schembartbücher abgebildet sind. Dabei stehen die Worte:

„*In solcher Kleidung tradt Herein*
Ich und der liebste Sohne mein."

s. Abb. 7, o. S. 66. Über mögliche Beziehungen zu den *Luperci* s. o. S. 64, Anm. 231.

[406]) Im II. Teil. [407]) a. a. O.

gesteckt wurden) aussah und auf dem Kopfe Hörner trug. In Zürich-Hausen marschierten an der Spitze des Zuges die Schreckgestalten der Schnabelgeiß und des Isengrind, der schwer mit Ketten behangen war[408]), damit rasselte und gegen die verschlossenen Haustüren schlug, besonders da, wo die Durchspinn-Nacht gefeiert wurde. Nach dem Umzuge begaben sich die Verkleideten zum Trunke in ein Privathaus, wo sie bis gegen Morgen blieben, aber den Unfug die Nacht über noch etwa wiederholten." Ferner[409]) heißt *„Ysingrind* ein Strafinstrument des »großmächtigen Rates« in Zug, der, Rechtsgebräuche parodierend... über Sonn- und Festtagsentheiligungen und Unzuchtsvergehen richtete[410]), 1798 aber aufgelöst wurde. Übertragen wurde der Name dann auch auf den dieses Instrument führenden Beamten jenes Rates, der alljährlich am »schmutzigen Donnerstag«[411]) eine neue Ämterbesetzung vornahm". Die Metzgerzunft von Zürich trug am Aschermittwoch auf einer Stange einen „Löwenkopf mit aufgesperrtem Rachen und aufgehobenen Pranken" umher, der ebenfalls „Isengrind" genannt wurde[412]).

Es ist vielleicht nicht ganz gut, diesen *Isengrind* als „Symbol" jener Verbände zu bezeichnen. Ist es doch heutzutage — sehr charakteristisch übrigens — weithin üblich geworden, bei dem Wort „Symbol" an irgendwelche willkürlichen allegorischen Abzeichen oder dergleichen zu denken. Ich habe absichtlich die eben angeführten Zeugnisse nächtlichen Brauchtums fast ungekürzt wiedergegeben, weil sie verraten, daß jenes „Wahrzeichen" in Wirklichkeit ein tabuiertes Kultobjekt, ein magisches Kraftzentrum war. Der folgerichtige Rationalist ist außerstande, sich in diese Tatsachen einzufühlen — und doch kann nur dies den Schlüssel zum Verständnis der Überlieferung geben. Die Religionswissenschaft lehrt ja die ungeheure Bedeutung solcher Tabuzentren, nicht zuletzt dämonischer Masken, zur Genüge kennen. Die antiken Legionsabzeichen, dem Löwenkopf jener Schweizer Zunft unmittelbar vergleichbar, waren mit ihren aufgesperrten Tierrachen wahre Träger magischer Kräfte[413]), die rationalistisch ebensowenig zu fassen sind wie der „Zauber", der noch in neuer Zeit etwa einer Regimentsfahne innewohnt.

---

408) Ich erinnere an dieser Stelle daran, daß auch von den glühäugigen Hunden des Wilden Jägers besonders oft mitgeteilt wird, sie seien angebunden oder angekettet; und als lebensgefährlich gilt es der Sage, wenn ein Mensch sie an der Kette halten will oder soll.

409) s. ib.

410) Daß diese typische Funktion der Jungmannschaften, die sog. „Volksjustiz", ursprünglich kultischen Gehalt hatte, wird im Exkurs des II. Teiles dargetan werden. 411) In der Fastnachtszeit! 412) a. a. O.

413) Vgl. Ch. Renel, Les cultes militaires de Rome. Les enseignes. [= Annales de l'Université de Lyon, Nouv. sér. II/12 (1903)].

Es ist nun höchst lehrreich zu sehen, daß ein soziales sogenanntes „Symbol" wie der *Isengrind* noch in unseren Tagen als dämonisches Wesen galt, das einer Gespensternacht ihren Namen gab und mit seinen feurigen Augen Furcht erregte wie *Wodan-Odens* Hunde. Daß da hochaltertümliche Überlieferungen lebendig geblieben sind, sollte nicht bezweifelt werden. Und schließlich ist zu bedenken, daß *Isegrim*[414]) als (Deck-) Name des Wolfes seit dem Mittelalter bekannt ist. Die Wölfe aber sind nicht nur „Odins Hunde", sie spielen auch, wie wir gesehen haben[415]), im Maskenbrauch der Dämonenzeit eine beherrschende Rolle neben den Hunden, erst später von diesen immer mehr zurückgedrängt.

Eine besonders urtümliche Eigenheit des dämonischen Maskenkultes ist es, daß die Verlarvten bei ihren wilden ekstatischen Umzügen neben anderen Terrorakten sogar Gebäude in Brand steckten. Wir werden einige Belege für solches traditionelles „Brennrecht" noch zu besprechen haben[416]). Ein derartiger Gebrauch scheint auch bei der feierlichen Einweihung der deutschen Herzöge in den slowenischen Stammesverband geübt worden zu sein[417]). Über Zusammenhänge von Verbandsinitiationen mit Kultakten sakraler Männerbünde werden wir noch reichliche Belege kennenlernen. Goldmann bezweifelt (auf Grund allgemeiner Erwägungen), daß es sich hier tatsächlich in unserem Mittelalter um die Verbrennung von Gebäuden gehandelt haben könne. Mit Unrecht, wie ich glaube. Denn erstaunlicher Weise scheint, nach Ausweis von Richard Billingers Drama „Rauhnacht[418])", dieser Brauch noch in der Jetztzeit im oberösterreichischen Innviertel bekannt zu sein[419]).

---

[414]) An einen Zusammenhang von *Isengrind* und *Isegrim* denkt auch das Schweiz. Id. (2, S. 765), lehnt jedoch eine Verbindung mit dem Namen des Wolfs der Tierfabel ab.

[415]) s. o. S. 22ff., 55ff. [Vgl. auch den wichtigen, im Anhang (S. 345ff.) mitgeteilten Beleg aus Livland!]

[416]) Im II. Teil dieses Werkes.

[417]) s. E. Goldmann, Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, hgg. von O. Gierke, Heft 68, 1903, S. 86ff.

[418]) „Rosse / Rauhnacht", Leipzig, Insel-Verlag, 1931.

[419]) Und zwar hier knapp vor Weihnachten, am 23. Dezember; vgl. a. a. O., S. 35f.: *„Jedes Jahr muß es ja in der ersten Rauhnacht 's Feuer geben! Sie zünden den alten Heustadel wo an, oder (!) sie tragen erst 's Dürrholz zusammen, das sie dann in der Nacht verbrennen, die alten Unkrautstauden, so den Jahrmist halt, Lumpen und die Hadern. Die Hexen müssens locken, sagens. — So eine alte Hütten, dein Haus da, verbrennet geschwind . . ."* — Damit vergleiche man das schwe-

Ob diese Sitte, die gewiß barbarisch, aber gut bezeugt ist, einen Reflex in Sagen wie der folgenden hat: „Im Jahre 1518 ist das wütende Heer auf den Mühlberg gezogen, und ist auch von ihm der Spittelsberg angezündet worden, welchen die Schützen löschen mußten"[420]? Daß Schadenfeuer durch Dämonen und Hexen hervorgerufen seien, ist allerdings auch sonst ein verbreiteter Glaube[421]).

Musik

Ungemein häufig berichtet die Sage, daß das Wilde Heer unter wunderbarer Musik einherziehe, deren Klänge sich freilich nach manchen Erzählungen oft plötzlich in lautes, wüstes Geschrei auflösen können[422]). Während sich das Getöse naturmythologisch als Sturmesbrausen deuten ließe, macht die Sage von der Musik der Wilden Jagd erhebliche Schwierigkeiten. Wem stellt sich wohl das Tönen des Windes als „herrliche, liebliche Musik[423])" dar? Besonders widerstreben einer solchen Auffassung Belege wie die folgenden: „Im heiligen abend der christnacht (!) zieht das wilde heer aus der Gelbirg (einem Berg bei Heidenheim in Bayern); das macht schöne musik mit großem lärm; hunde bellen, katzen heulen[424])"; oder: „Zu heiligen zeiten, besonders weihnachten, vernahmen ehemals die einwohner von Ottobeuren, besonders die nachbarschaft in der sogenannten frongasse, in den abendstunden eine wunderbar liebliche musik. jedermann fühlte sich gedrungen, diesem getön näher aufzuhorchen und die fenster zu öffnen. dann warnten aber die alten erfahrenen leute, um gottes willen nicht vorwitzig zu seyn, da alle jene, welche ihre köpfe zum fenster hinausstreckten, jedesmal unglücklich wurden, indem ihnen bei anhörung der wunderbaren musik, und dem anschauen des herzuges, welcher *Wuetes (Wuətes)* genannt wird, die köpfe riesenhaft anschwollen, so daß sie dieselben nicht mehr zum

---

dische Volkslied, das von dem södermanländischen Bund der *Öja-Busar* unter anderem folgendes mitteilt: *„I Öja hafva vi Busa*
di bränna bå' hö å husa . . ."

(s. Runa, hgg. von R. Dybeck [Folio], Saml. I, Stockholm 1865—1873, S. 95). Daß dieser Bund, von dessen (traditionellen) Brandstiftungen hier die Rede ist, sakralen Ursprunges war, soll im II. Band gezeigt werden.

[420]) Quensel, Thüringer Sagen, S. 164, nach Wucke, Sagen der mittleren Werra, 3. Aufl., 1921, Nr. 572, aus einer Salzunger handschriftlichen Chronik.

[421]) s. Freudenthal a. a. O., S. 355ff., bes. S. 359f.

[422]) Belege bei Plischke a. a. O., S. 36, Anm. 3.

[423]) s. Plischke a. a. O.; vgl. ferner Quensel, Thüringer Sagen, S. 165; Kapff, Schwäbische Sagen, S. 11; Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 100, 102.

[424]) F. Panzer, Beiträge zur deutschen Mythologie I, S. 133.

fenster herein zu bringen wußten[425]).“ Der zweite Teil dieser Aufzeichnung ist eine typische Warnungssage, wie wir solche allenthalben emporgewachsen finden, wo es sich darum handelt, ein Tabu nachdrücklich hervorzuheben[426]). Ich habe nun schon eine Reihe von Belegen angeführt, die die Scheu erweisen, womit man dem weihnächtlichen (oder fastnächtlichen) Spuk auswich. Wir werden noch weitere kennenlernen.

Besonders deutlich wird die kultische und menschliche Herkunft des nächtlichen Musizierens in einem Beleg, den wir dem hochgelehrten und berühmten Luzerner Stadtschreiber Renwart Cysat verdanken[427]). *„Anno 1607 hatt sich jn der Statt Lucern jm Sommer by nächtlicher Wyl zu ettlichen Malen ein wunderbarlich vnd erschröcklich Gespenst sehen lassen... Darnach jm nächst daruff volgenden Monat Januario dess ynganden 1608. Jars hatt man ettliche Nächt gehört ettwas Geschwirms oder Gespensts, alls ob (!) es ein vmbzühende Gesellschaft wäre, mitt allerley Seittenspilen, Harpffen, Luten, Gygen, Zittern, Violen, Triangel vnd derglychen, eben den Wäg von der Egg naher die Eggstägen vff über den Kornmerckt zühen, wie das obgesagt Gespenst ouch gethan.“* Dabei ist zu bedenken, daß unser gelehrter Berichterstatter Anno 1608 bereits 63 Jahre zählte und seit mehr als 30 Jahren Stadtschreiber von Luzern, also hoher Beamter war[428]).

Dieser Beleg führt uns unmittelbar zu den rituellen Umzügen geheimnisvoller Verbände. Und in der Tat finden jene Aufzüge in der Regel unter Musikbegleitung statt, die freilich durch den Lärm des wilden „Tobens“ unterbrochen wird.

Wie sich in Schwaben das Muetesheer kundtut durch „Tosen, Sausen und Brausen, Pfeifen und Lärmen, Singen und Geigen[429])“, so sehen wir auch unter den „Hellekinleuten“ der Illustrationen zum altfranzösischen *„Roman de Fauvel“* nicht nur Vermummte mit Pauken, sondern auch mit

---

[425]) a. a. O. II, S. 66f.

[426]) Es dürfte sich, glaube ich, besonders reichlich lohnen, einmal diese Art von Warnungssagen systematisch zu behandeln. Es würden dabei sehr deutlich die von echtem Schauer umgebenen Tabus des Volksglaubens und besonders des volkstümlichen dämonischen Kultes ans Licht treten.

[427]) (Schweizer) Geschichtsfreund 62, S. 139. Vgl. u. S. 314f.

[428]) ADB 4, S. 669. Ebenfalls aus dem 17. Jh. stammt der folgende sächsische Beleg: *„Auf eine halbe Meile von Grünhain gegen Waschleithe ist einst in der Nacht eine ganze Kompanie Geister, die ein Getön und Konzert von sich gegeben, als wenns die schönste Musika wäre, dem Pastor zu Scheibenberg, Christian Lehmann* († 1688) *begegnet“* (A. Meiche, Sagenbuch des Königreiches Sachsen, S. 17).

[429]) Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben I, S. 34.

Trommeln, Zimbeln und anderen Musikinstrumenten[430]). Die Illustration zeigt u. a. auch einen Geiger[431]). Der Dichter hebt ihr lautes Geschrei und ihre laute Musik[432]) hervor. Auch sangen sie „närrische Lieder[433])".

Daß zur fastnächtlichen Umfahrt des Schiffswagens Musik gehört, daran sind wir heute gewöhnt. Eine große Überraschung aber ist es, daß der Schiffswagenkult vor 3000 Jahren, wie er in einer ganzen Reihe von Einzelzügen mit dem neuzeitlichen übereinstimmt, so auch dies mit dem modernen Brauch gemein hat (s. Abb. 10 [?] u. 12). Oscar Almgren hat in seinem mehrfach erwähnten Werk über die nordischen Felsbilder[434]) gezeigt, welch große Rolle die — ursprünglich rituelle — Musik im Schiffswagenkult gespielt hat, und zwar hat er dies schon für die Bronzezeit nachgewiesen. Zu den „Mythisierungen" des Kultes wird es zu rechnen sein, wenn die Sage erzählt, daß auf dem Geisterwagen des Gespensterheeres musizierende Gestalten fuhren[435]). Max Höfler hat hervorgehoben, daß unter den Gebildbroten der Weihnachtstage neben Darstellungen anderer dämonischer Erscheinungen dieser Geisterzeit auch die Geisterkutsche und die Geistermusik in typischer Weise wiederkehren[436]). Die Dämonie des Kultes hat auch dieses Gebiet umspannt.

Hörner und Peitschen

Zu den hervorstechendsten Eigenheiten des Wilden Heeres gehört der „Höllenlärm", der von ihm ausgeht. Das berüchtigte Schreien und Johlen der Wilden Jagd könnte man immerhin als ein Stück Sturmmythos ansehen. Aber auch das Knallen von Peitschen und Schallen von Hörnern gehört zu den charakteristischen Motiven der Tradition[436a]). Daß unsere

430) s. Driesen a. a. O., S. 105f., 246ff.

431) s. G. Cohen, Le théatre en France au moyen âge 2, S. XIX.

432) *hauts notes*; s. Driesen, S. 105, Anm. 2.

433) *sottes chansons*, Driesen, S. 106.

434) Hällristningar och kultbruk, S. 14, 20, 193.

435) Vgl. dazu das Felsbild von Lycke, Tanum socken, bei Almgren a. a. O., S. 20, Fig. 15. S. o. Abb. 10.

436) Zs. f. österr. Vk., Supplement-Heft II, 1904, S. 9.

436a) Schon in folgenden alten Berichten wird das Hörnergetön der Totenschar erwähnt: Die Sachsenchronik schildert 1127 das Erscheinen der Wilden Jagd — schwarze böse Hunde und schwarze Männer, die auf schwarzen Rossen und Böcken (!) ritten. Man hörte sie nachts Hörner blasen und es mochten, wie zuverlässige Leute meinten, wohl 20 oder 30 Horn-Bläser *(horn-blaweres)* sein (s. E. A. Philippson, Germ. Heidentum bei den Angelsachsen [= Kölner Anglistische Arbeiten, herausg. v. H. Schöffler, Bd. 4], S. 63f.). — Auch Gervasius von Tilbury erzählt: *„narrantibus nemorum custodibus, quos forestarios vulgus nominat, se alternis diebus circa horam meridianam et in primo noctium conticinio sub plenilunio luna lucente saepissime videre militum copiam venantium* (eine Mischform

Volkssage hiervon immer wieder zu erzählen weiß, ist deshalb einigermaßen überraschend, weil das Brausen des Sturmes ja nicht gerade wie Peitschenknall und Hörnergetön zu klingen pflegt. Mag der Gedanke an einen Jagdzug mit Hetzpeitschen noch so lebendig gewesen sein, kaum hätte diese Vorstellung allein den akustischen Eindruck des Sturmes in Peitschenknallen umzusetzen vermocht. Nun wissen wir aber, daß bei den Lärmaufzügen der Jungmannschaft, auch dort, wo sie ganz harmlos geworden sind, der Lärm von Peitschen und auch von Hörnern[437]) be-

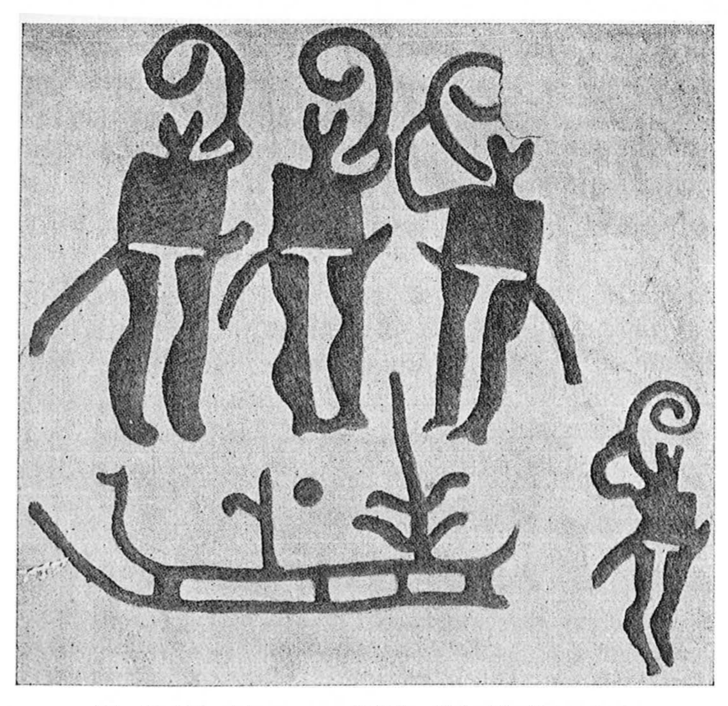


Abb. 12. Felszeichnung von Kalleby, Bohuslän (Schweden).
(Aus Almgren, Nord. Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.)

sonders beliebt ist[438]). Beim Haberfeldtreiben, beim Schweizer „Horner-Gericht", beim Streggelen- und Posterlijagen wie beim Perchtenlauf ist

---

von „Heer" und „Jagd"!) *et canum et cornuum strepitum, qui (!) sciscitantibus se de societate et familia Arturi esse affirmant (!)*" (Otia Imperialia Dec. II, cap. 12; Sperrungen von mir. Vgl. auch Philippson a. a. O., S. 64).

[437]) Auch das Schlagen auf Kessel ist bei den Lärmaufzügen sehr häufig. Mit dem Gerassel von Kesseln vergleicht Rochholz (Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 95f.) das Lärmen der nächtlichen Geister. Ob zu diesem Vergleich Sturmtöne den Anlaß gegeben haben? Vgl. ferner o. S. 7ff.

[438]) Vgl. z. B. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 169; Rudwin, The Origin of the German Carnival Comedy, S. 21f. u. Anm. 180.

das einer der markantesten Züge. Freilich hat man sich gewöhnt, darin bloß eine apotropäische Maßnahme zu sehen: Auch dies einer der Fälle, wo man die Dämonenabwehr (Dämonenfurcht) auch in solchen Bräuchen als die treibende Kraft von Kulten zu betrachten pflegt, wo in Wirklichkeit ganz andere Mächte, ja geradezu entgegengesetzte, am Werke sind, nämlich ekstatische Besessenheit, das Erwachen eigener Dämonie. Darüber bleibt noch Grundsätzliches zu sagen[439]).

Auch die Hornbläser auf der bronzezeitlichen Felszeichnung von Kalleby (s. Abb. 12) sind offenbar kultische Gestalten: das zeigt einmal ihre — teilweise — Tierverkleidung (Hörner und Schweif), dann aber auch ihre Verbindung mit dem Schiff, das schon durch den typischen Baum als Kultboot gekennzeichnet ist. Auch die Tänzer auf dem Kultschiff von Lycke (s. Abb. 10) scheinen Luren oder ähnliche Instrumente in den Händen zu tragen[439a]).

Sonnenräder

Joh. Agricola erwähnt in seiner oben[440]) angeführten und an kultnahen Einzelzügen so reichen Schilderung des fastnächtlichen Umgangs des Wilden Heeres folgendes Motiv[441]): *„Der ander ist auff einem Rade gebunden gelegen / vnd das radt ist von jm selbs vmbgelauffen."* Und ähnlich berichtet 1668 der von Agricola teilweise abhängige J. Prätorius[442]) vom „Teufelsheer": *„Es sollen auch welche drunter seyn / die wie* Ixion *an grosse Räder gebunden seynd / und solche ohne Vnterlaß herumb weltzen."*

Man möchte hier an einen Einfluß christlicher Strafvorstellungen denken, in die ja auch antike Elemente Eingang gefunden haben könnten. Aber gerade in diesen beiden Berichten treten die phantastisch-höllenmäßigen theologischen Vorstellungen fast ganz zurück hinter einer treuherzig genauen Schilderung des Fastnachtsbrauches[443]).

Ein Gegenstück aus moderner Zeit bietet die Erzählung eines Mannes aus Kerpen im Rheinland, der von seinem Großvater, Nelle Wellem, folgenden Bericht überliefert: Dieser war einst auf Wache gestellt, wobei er die Wilde Jagd hörte. *„Op emol, wenn de Kerchuhr 12 geschlage on der Naatswächter die Uhr getuut hat, wurd et lebendig im Godesloch [!]*[444]), *dann kom dei well Jaag heran, e Spaktakel en der*

---

439) s. u. S. 304ff. 439a) s. Almgren a. a. O., S. 14, 20. 440) S. 38f.

441) *Siebenhundert vnd funfftzig Deutscher Sprüchwörter*, 1592, Nr. 667, Bl. 306 v.

442) *Blockes Berges-Verrichtung*, S. 16, s. auch o. S. 73f.

443) s. o. S. 38ff. u. S. 73ff.

444) In diesem Flurnamen verbirgt sich offenbar *„Gode"*, ein bekannter Deckname *Wodans*! Es wird kein Zufall sein, daß die Wilde Jagd gerade von einem

Luft als wenn dausend Düwel loßgelosse wöre. Do kom ener, dä wor op e Rad gebonge, de andere hat ene Katzekopp[445]) *on schreiden och wie en Katz, weder ene andere hot ene Hongskopp on heulte wie (!) ene Hongk*[446]). *On su kome dann noch vill andere Gestalte henge dran...*[447])"
Auch in Sachsen erzählt man vom Zug des Wilden Jägers: „einer rollt auf einem Rade hin[448])".

Auch hier scheint der kultische Hintergrund offenbar. Und in der Tat bietet der Kult der ekstatischen Umzüge ein Motiv, das hier enge anschließt. Ich denke an das sogenannte Glücksrad der Fastnachtsaufzüge.

Die „Glücksräder" sind bekannt als allegorische Darstellungen des Menschenschicksals: mehrere Figuren klammern sich an den Kranz eines (aufrecht stehenden) Rades, das sich um seine Achse dreht. In der Regel wird eine dieser Menschengestalten von dem Rade eben emporgeführt, eine andere befindet sich auf seiner Höhe, während die dritte abwärts getrieben wird und eine letzte bereits herabgestürzt ist. Das Mittelalter hat dieses Symbol der Vergänglichkeit menschlichen Glückes sehr geschätzt, wie uns zahlreiche Denkmäler beweisen[449]).

Nun ist es sehr auffallend, daß diese mahnende Vergänglichkeitsallegorie, die in christlichen Kirchen, in geistlichen Traktaten usw. ganz an ihrem Platze ist, auch eine feste Stelle in einer völlig andersartigen Sphäre gefunden hat, nämlich in den Maskenzügen der Fastnacht. So werden in Flandern und im nördlichen Frankreich bei der Umfahrt des

---

Platz dieses Namens aufbrach. Schwerlich wird dieser Ort infolge einer jungen Kombination gewählt worden sein. (Ob der Name in neuer Zeit überhaupt noch verständlich war?) Es scheint, als läge hier eine alte Tradition, und zwar eine Kult-Tradition, vor. Interessant genug, daß der Deckname *Wodans*, der dem Zuge selbst hier schon verlorengegangen scheint, noch am Ausgangspunkt (und „Aufenthaltsort"?) der Dämonenschar haftete!

[445]) Man denke an die löwenähnlichen Masken gewisser Verkleideter, z. B. schon im Charivari des „*Roman de Fauvel*", s. o. Anm. 250.

[446]) Über die „Hundsköpfe" s. o. S. 62ff.; das ekstatische Hundegeheul ist uns vor allem durch altnordische Quellen bezeugt, s. o. Anm. 73 und u. S. 147f., Anm. 585, und o. S. 63, Anm. 226f.

[447]) P. Zaunert, Rheinland-Sagen II, S. 237.

[448]) F. Sieber, Sächsische Sagen, 1926, S. 166; vgl. Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, hgg. von Th. Siebs, IV, II, S. 446.

[449]) s. K. Weinhold, Glücksrad u. Lebensrad, in: Philos. u. histor. Abh. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1892, Abh. I; E. Mâle, L'art religieux du XIIIe siècle en France, 3. Aufl., Paris 1902, S. 118ff.; W. Seelmann, Mnd. Fastnachtspiele, 1885 [= Drucke des Vereins f. ndd. Sprachforschung I], S. XLVI, 68f.; A. Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance [= Vorträge der Bibliothek Warburg, 1922/23].

Schiffswagens „Glücksräder“ mitgeführt[150]) und auch wo der typische Schiffskarrenumzug bei anderen Jahresfesten stattfand, wie in Douai am dritten Sonntag im Juni, also zur Sonnwendfeier, treffen wir dieses Rad gelegentlich als einen hervorragenden Bestandteil des Festgepränges an[151]).

Den ältesten Beleg für das Vorkommen des Glücksrades im (außerkirchlichen) Festbrauch, und zwar schon im engsten Zusammenhang mit dem „Totenheer[152])“, finde ich in jenem ersten Drama der französischen Literatur, dem „Spiel vom Laubdach“ des Adam de la Hâle. Nachdem die *Hellekin*-Schar sich durch Glockengetön angekündigt hat und als Bote ihres Beherrschers, des „Königs Hellekin“, der Teufel *Croquesot (Crokesos)* mit der „Struwelfratze“ aufgetreten ist[153]), erscheint plötzlich das Glücksrad und wird nun im Dialog zwischen der

---

[150]) s. Mannhardt, WuFK. I, S. 594.

[151]) s. Gaidoz, Revue archéologique, 1884, 2, S. 33f.; Almgren, Hällristningar och kultbruk, S. 24ff.

[152]) Eine Verbindung der Wilden Jagd mit der Rad-Magie dürfte sich auch in dem Glauben ausdrücken, daß der Wilde Jäger, wenn er in den Zwölften umgeht, zornig wird, wenn sich etwas Rundes dreht (s. W. Treutlein, Das Arbeitsverbot im deutschen Volksglauben, 1932, bes. S. 91ff.). Dieser Glaube führt einerseits zum Gebot, in den Zwölften keine Schiebkarren-, Wagen- oder Spinnräder zu drehen; ja die Sage erzählt, daß man solche Räder in dieser Zeit sicherheitshalber festgebunden habe (s. Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I, S. 373; vgl. II, S. 28f.). Andererseits überliefert man, wie der Wilde Jäger Übertretungen dieses Verbotes bestraft habe (ib. S. 374) — offenbar sind dies Warnungssagen zur Bekräftigung eines Tabus. — Dasselbe Verbot, an bestimmten Tagen der Mittwinterzeit — hier in der 12. Nacht vor Jul — Rundes zu drehen, ist auch in Norwegen bekannt (s. Lid, Joleband, S. 55). Interessanterweise wird aber hier die Regel besonders auf die Mühlen angewandt, deren Steine da ruhen müssen. Es scheint also tatsächlich das Moment der Drehung das Wesentliche zu sein. Daß dies Verbot gerade an die Zeit des Solstitiums geknüpft war, kann kein Zufall sein. Der Sinn dieses Tabus muß gewesen sein: Wenn die Sonne „steht“, darf der Mensch das magische Sonnensymbol — denn ein solches ist das Rad — nicht bewegen (vgl. dazu jedoch Treutlein a. a. O., S. 91 u. 156, Anm. 346). Und oft wacht gerade der Wilde Jäger darüber. — Ob auch das weitverbreitete Spinnverbot für die Mittwinterzeit (s. Waschnitius, Perht, Holda ..., bes. S. 164ff.) letztlich in verwandten Vorstellungen der Sonnenmagie wurzelt? Das religiös betonte Verbot nächtlichen Spinnens könnte sich möglicherweise aus dem Glauben erklären, nachts „rolle“ die Sonnenscheibe nicht. Jedenfalls wird man sich vor rationalistischen Deutungen der tabuierten Spinnruhe zu hüten haben. Denn die gerade in diesem Umkreis üppig aufsprossenden Sagen (s. Waschnitius a. a. O., passim) erweisen meines Erachtens handgreiflich, daß wir hier einen Bezirk magischer Hochspannung vor uns haben. — Nordische Belege und Hinweise (auch mit ausdrücklicher Berufung auf das „Stillstehen“ der Sonne!) bei E. Hammarstedt in: Meddelanden från Nordiska Museet 1898, Stockholm 1900, S. 7ff.

[153]) s. o. S. 10 u. 76.

Fee *Morgue* und *Croquesot* ausgedeutet[454]). Durch den Verlauf der dramatischen Handlung ist das Erscheinen des Glücksrades nicht motiviert. Ich nehme an, daß es wie der Umzug der Hellekin-Schar im Brauchtum der betreffenden Festnacht[455]) traditionell war und nun vom Dichter geschickt ausgenützt wurde, um einige Bosheiten anzubringen[456]).

Schon Mannhardt[457]) und Gaidoz[458]) haben angenommen, daß dieses allegorische Rad der Fortuna in die Umzüge, worein es so wenig zu passen scheint, nur sekundär durch Umwandlung eines älteren Kultmotivs gekommen sei: Während Mannhardt in diesen Glücksrädern „modernisierte Darstellungen des Jahresringes" sehen wollte, hat sie Gaidoz als umgestaltete Sonnenräder verstanden und sie einem weitreichenden Zusammenhang magischer Riten eingegliedert, bei denen Räder als Symbole der Sonne dienen.

Eine solche Auffassung war ansprechend genug, seit man den kultischen Charakter der Fastnachtszüge erkannt hatte. Besonders überzeugend aber wurde die Deutung solcher Räder als magischer Sonnensymbole, seit Oscar Almgren[459]) gezeigt hat, daß die Verbindung des Schiffswagenkultes mit der Umführung des symbolischen Sonnenbildes einer religiösen Schichte angehört, die wir bis nach Ägypten und Babylon verfolgen können und die im Norden schon die Felsbilder der

---

[454]) V. 764ff.

[455]) s. Ausg. von E. Langlois, in: Les classiques français du moyen âge, Bd. 6, Paris 1911, S. VII.

[456]) Driesen, a. a. O., S. 49f., gibt die Szene so wieder, als ob hier das Glücksrad als Gemälde gezeigt worden wäre. Zu einer solchen Auffassung besteht meines Erachtens kein Anlaß, denn *„essamples gens"* (V. 768) braucht durchaus nicht „gemalte Menschen" zu bedeuten. E. Langlois in seiner Übersetzung (*Poèmes et Récits de la vieille France* I, 1923), S. 63, gibt die Stelle so wieder: *(Croquesot:) „... Madame qu'est-ce là que je vois sur cette roue? Sont-ce des hommes?"* — *(Morgue:) „Non, c'est une belle allégorie. Celle qui tient la roue dépend de chacune de nous, et elle est muette, sourde et aveugle de naissance ...: Fortune."* Scheinbar ebenso unmotiviert ist das Vorkommen des Glücksrades im deutschen Fastnachtspiel *„Von dem Herzogen von Burgund"* (ed. Keller, Bibl. d. Litt. Ver. in Stuttgart, Bd. 28, 1853, S. 176, Z. 2ff.): *„Hie get ein das glucksrat und des fursten figur stet oben und des Messias unden"* etc. Auch hier wird das Glücksrad im Dialog beschrieben. Es gehört offenbar zum Apparat des Fastnachtsaufzuges wie der feuerspeiende Drache (ib. S. 173, 13), oder der Narr und die Närrin, die hier erscheinen. Das Motiv ist hier ebenfalls satirischen Zwecken dienstbar gemacht. Daß es traditionell war, darauf deutet auch sein Vorkommen in Lübecker und Revaler Fastnachtspielen (s. Seelmann a. a. O., S. XLVI).

[457]) WuFK I, S. 594. [458]) Revue archéologique, 1884, 2, S. 32ff.

[459]) Hällristningar och kultbruk, bes. S. 24ff., 86ff.

Bronzezeit beherrscht. Hier finden wir die Verbindung des Sonnenrades mit den Schiffswagen[460]) wiederholt festgehalten[461]), und wenn sich diese kultische Gruppe mindestens 3000 Jahre hindurch gehalten hat und im modernen Karnevalsbrauch fortlebt, so ist dies nur ein Einzelbeispiel für die staunenswerte Treue, mit der solch uraltes Brauchtum bewahrt werden konnte, wie dies Oscar Almgren am eindrucksvollsten erwiesen hat. —

Eine Schwierigkeit allerdings scheint sich zu bieten: Wie kam man dazu, das Sonnenrad der Festzüge gerade in das allegorische Glücksrad zu verwandeln, mochte dieses im Mittelalter auch noch so beliebt

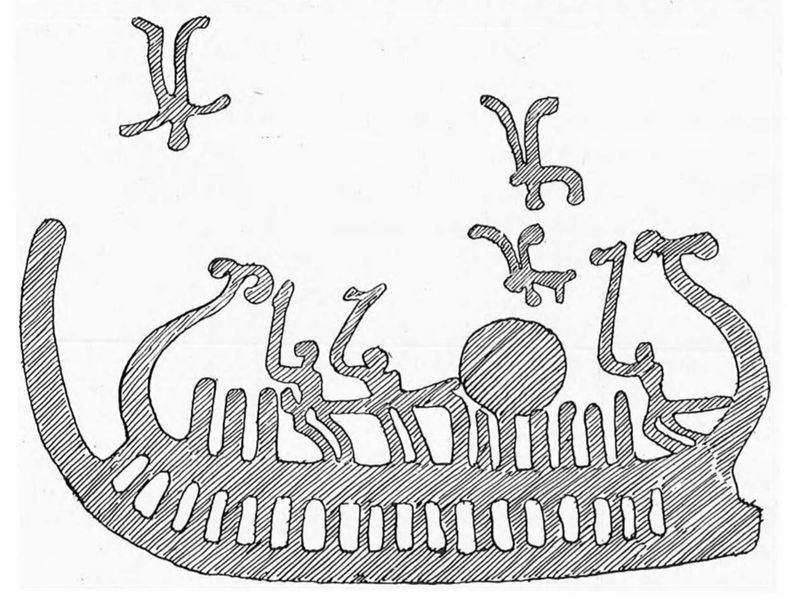


Abb. 13. Felszeichnung von Tose, Bohuslän (Schweden).
(Aus Almgren, Nord. Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.)

sein? War das Sonnenbild nicht allzu verschieden von jenem Rad, bei dem die daranhängenden Gestalten die Hauptsache waren?

Ich möchte glauben, daß schon das alte Sonnenrad eine Eigenart aufwies, die es dem Glücksrad so ähnlich machte, daß ein schließlicher

---

[460]) Ist es ein Zufall, daß in Sebastian Brandts „Narrenschiff", dieser moralisierenden Satire, die ihren äußeren Rahmen in einer Ausdeutung des Karnevalschiffes findet (worüber mehr im II. Bande), ein eigenes Kapitel, das siebenunddreißigste: *„Von gluckes fall"*, an die Glücksrad-Allegorie anknüpft?

[461]) s. Almgren a. a. O., bes. S. 24ff., 86ff. Vgl. Abb. 11, 13, 14, 15 des vorliegenden Bandes, die ich mit freundlicher Erlaubnis Professor Almgrens seinem Werk entnehmen durfte.

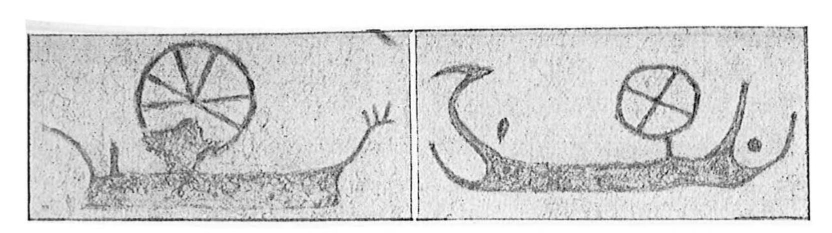


Abb. 14 u. 15. Felszeichnungen von Himmelstadlund bei Norrköping (Schweden).
(Aus Almgren, Nord. Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.)

Ersatz des kultischen durch das allegorische Rad keines allzu großen Sprunges mehr bedurfte. Denn schon im Kult scheinen Gestalten als Opfer an das Rad geheftet gewesen zu sein[462]).

Auf einem ganz anderen Weg als dem hier beschrittenen ist K. v. Amira zu der Überzeugung gelangt, daß das Rädern und das Aufs-Rad-Flechten uralte Opferriten seien und daß solche Opfer der Sonnengottheit geweiht gewesen seien[463]). Allerdings lag dabei das Rad mit dem aufgebundenen oder eingeflochtenen Leib des Gerichteten in der Regel wagrecht auf der Spitze eines Pflockes[464]).

Doch die sakralen Räder der Sonnenriten hatten auch die Bewegung des Gestirns zu symbolisieren — und magisch zu fördern. Zu diesem Zweck wurden Räder in aufrechter Stellung fortbewegt: gerollt, getragen oder geführt. Hierher gehören die Riten des Abwärtsrollens brennender Räder[465]), das Tragen der symbolischen Sonnen, das sich schon auf den bronzezeitlichen Felszeichnungen nachweisen läßt[466]), und endlich das Umführen des Sonnenbildes auf einem Wagen oder

---

[462]) Dies kann auch einen Beitrag zur Deutung des berühmten mitteldeutschen Nachtsegens geben. In dieser Beschwörungsformel gegen das Wilde Heer und andere Nachtgeister heißt es:

Wutanes her und alle sîne man,
di di reder und di wit tragen
geradebreht und erhangen,
ir sult von hinnen gangen.

(s. Zs. f. d. A. 41, 1897, S. 337, 363, s. auch u. S. 226).

Daß die Gehängten im Wodansheere sind, gehört gewiß zu einer sehr alten Schichte von Vorstellungen (über die wir noch zu sprechen haben werden). Hier wird uns aber etwas Ähnliches von den Geräderten mitgeteilt. Und sehr merkwürdig, aber in gutem Einklang mit dem oben Festgestellten ist es, daß diese Dämonen des Gespensterzuges geschildert werden als „die die Räder... tragen".

[463]) Germ. Todesstrafen, S. 204ff. [464]) v. Amira a. a. O., S. 110ff.

[465]) Mannhardt, WuFK I, S. 498ff.; F. Vogt, Zs. d. Ver. f. Vk. 3, 1893, S. 349ff.; 4, 1894, S. 195ff.; H. Freudenthal, Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch, 1931, bes. S. 255ff. u. 278ff.

[466]) s. Almgren, Hällristningar och kultbruk, bes. S. 86ff. Vgl. o. Anm. 462!

einem Rädergestell. Diese Art von Sonnenrad-Umzügen, stark an den berühmten Sonnenwagen von Trundholm gemahnend, läßt sich auf den Felsbildern mit Deutlichkeit nachweisen[167]).

Wenn nun v. Amiras Annahme richtig ist, daß die aufs Rad geflochtenen Hingerichteten Opfer für die Sonnengottheit waren, so wird man sich fragen dürfen, ob solche Opfer nicht auch an die rollenden oder sonstwie vorwärtsbewegten Sonnenbilder geheftet werden konnten? Und in der Tat weist der Volksbrauch einige Rudimente auf, die ich als Reste eines solchen Opferbrauches ansehen möchte. So wurde in Eisenach das Radrollen am Sonntag Lätare gefeiert, wobei man eine Strohpuppe, welche man den „Tod" nannte, an ein Rad band, anzündete und dies den Berg hinunterlaufen ließ[168]). Bei einem Umgang des „Wasservogels" am Pfingstmontag im oberbayrischen Sauerlach wurden alljährlich im Festzuge „Hänsl und Gretl von Stroh auf einem *Schloapfrad*" (Schleifrad) vorgeführt[169]). Diese Figuren, Hans und Grete, gewiß Vertreter des berühmten Maipaares, wurden bei Pfingstumzügen auch durch ausgestopfte Puppen dargestellt, „welche, an den entgegengesetzten Enden eines umlaufenden (!) Rades befestiget, sich wie zum Tanzen die Hände reichten"[170]). Aber zuweilen saß nur die eine Puppe *(Gretl)* (?) auf dem Rade; sie wurde hinterher in den Brunnen geworfen[171]).

Sind diese Bräuche hier an die Pfingstzeit geknüpft (deren Umzüge bekanntlich in manchen Einzelmotiven mit denen der Fastnacht übereinstimmen), so finden sich ganz entsprechende anderwärts im Karneval. In Zürich wurde „neben anderen Aufführungen am Hirsmontag (dem ersten Montag in der Fasten), an welchem abends Feuer angezündet wurden, der Umzug des aus Stroh und Federn gefertigten ‚*Chridiglade* und seines Weibes *Else* auf dem Schleifrad' gefeiert; ‚auch diese beiden Puppen sollen ins Wasser, und zwar in den See geworfen worden sein'"[172]).

Die Ähnlichkeit dieses Rades mit befestigten Fastnachtsfiguren und des Glückrads der Karnevalszüge ist unbestreitbar. Welche Form ist die ursprüngliche? Selbst jene Forscher, welche bei einem Nebeneinander von primitiven, scheinbar sinnlosen (oder sinnlos gewordenen!)

---

[167]) Almgren a. a. O., S. 97ff.; vgl. Mogk in Hoops' Reallex. 4, S. 200f.

[168]) Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche aus Thüringen, S. 192, 297ff.

[169]) F. Panzer, Beiträge zur deutschen Mythologie I, S. 234.

[170]) Panzer a. a. O. II, S. 81f.; Mannhardt WuFK I, S. 429. Eben derselbe Brauch findet auch bei der ungarischen Fastnacht statt, s. Károly Viski, Volksbrauch der Ungarn, Budapest 1932, S. 34 u. 37 (Abbildung).

[171]) Mannhardt a. a. O. [172]) Mannhardt WuFK I, S. 430.

Formen und moralistisch-allegorischen Varianten diese letzteren für primäre Urschöpfungen zu halten sich geneigt fühlen, werden in diesem Fall nicht wohl die volkstümliche Überlieferung für eine Verzerrung der „geistigeren" — genauer gesprochen: der abstrakteren — halten wollen. Denn, dies teilt Mannhardt a. a. O. mit, „wie Hänsl und Gretl im Maibrauch wird beim Erntefest ein den Dämon des Getreidewachstums darstellender Hahn nicht selten auf ein in Umdrehung (!) versetztes Rad gebunden". Kaum wird jemand diesen Hahn als „gesunkenes Kulturgut", als eine mißverstandene Variante jener allegorischen Darsteller irdischer Vergänglichkeit betrachten wollen. Allerdings möchte ich die Umdrehung des Rades auch nicht gern mit Mannhardt als eine Symbolik des rollenden Jahres[473]) auffassen, sondern als einen Akt des Sonnenkultes. Warum hätte man die Tatsache, daß die Zeit abrollt, durch ein Rad „darstellen" sollen? Und wozu dann der aufgebundene Hahn bzw. die Puppen? Ich glaube, man wollte bei diesem Ritus gar nicht darstellen, sondern vielmehr wirken. Und dabei war das Opfer an seinem Platz.

Die ans Rad gebundenen Opfer lassen sich also in eine Reihe ordnen: da stehen nebeneinander Tier- und Verbrecher- wie fingierte Menschenopfer, sowohl an stillstehenden wie an fahrenden und rollenden, zuweilen feurigen Rädern. Bei den großen Festen des Sonnenkultus im Mittwinter, im Frühling wie im Mittsommer haben sie ihren sinnvollen Platz. Später erst werden sie durch das allegorische Glücksrad verdrängt[474]).

Das drehende Rad aber mit dem darangebundenen Menschen, das Agricolas und Prätorius' Gewährsmänner zur Fastnachtszeit im Umzug des „Wilden Heeres" gesehen haben, wird wohl zu diesem Kreis von Kulten gehört haben. Daß von hier aus Stränge zur Sage von *Ixion* führen mögen, hat schon v. Amira betont[474a]). Wir werden dabei jedoch nicht an Entlehnung denken, sondern an Urverwandtschaft.

---

[473]) Mannhardt, WuFK I, S. 430, mit einem Hinweis auf seine Arbeit „Die Korndämonen", 1868, S. 18. Dort wird erwähnt, daß das drehende Rad mit dem aufgebundenen Tier beim Hahnenschlagen in Verwendung kam. In diesem Falle besteht wirklich einmal die Möglichkeit einer rationalistischen Erklärung: Das Rad könnte vielleicht bloß gedreht werden, um das Treffen zu erschweren. Bei allen übrigen Fällen aber ist eine solche Zweckmäßigkeitserklärung ausgeschlossen und auch bei dem zuletzt besprochenen scheint mir die rationalistische keineswegs unwidersprechlich.

[474]) Eine andere Verbindung der beiden Vorstellungen ist es, wenn in Frankreich 1565 einmal das strohumwundene Feuerrad „*la roue de fortune*" genannt wird, s. Gaidoz, Revue archéologique, 1884, S. 26, und Vogt, Zs. d. Ver. f. Vk. 4, 1894, S. 196. [474a]) Todesstrafen, S. 207.

Die zauberischen Räder, die man im Wilden Heer gesehen hat, gehören also dem Sonnenkult an[475]. Auch dieser beherrschende Jahreskult also ist von den dämonischen Männerbünden getragen worden.

Opfer und Opfersagen

Über einen großen Teil Europas hin ist der Brauch verbreitet, daß zu gewissen Zeiten — zumal zur Fastnacht und in den „Zwölften" — Vermummte umherziehen, um Gaben zu sammeln, besonders gewisse Speisen und Getränke. In einem sehr lehrreichen Aufsatz[476] hat Karl Meuli gezeigt, daß dies ein Rest uralt-primitiven Kultbrauches sei: die Verkleideten verkörperten ursprünglich übernatürliche Mächte, Totengeister und Dämonen, und die Gaben, die man ihnen auslieferte, waren als Opfer an die Dämonenschar gedacht. Schon Meuli hat[477] die Annahme ausgesprochen, daß die Lebensmittel, die bei solchen „Bettelumzügen" und Heischegängen eingetrieben wurden, eigentlich dem Totenheer geweiht waren[478]. Und in der Tat kann man in der

---

[475]) Sehr nahe liegt die Vermutung, daß auch das Umhertragen eines sich drehenden, leuchtenden „Sternes" am Dreikönigstag aus einem verwandten Sonnenkult entstanden sei. So tritt z. B. im Nebelberger Rauhnachtspiel (s. Zs. f. d. Vk., NF I, S.51 ff.) der „Sterntreiber" in Gesellschaft anderer Gestalten auf, die wir als Erben alter Kultfunktionen kennen, so des „Rasierers" (über dessen wichtige Rolle bei der bündischen Initiation im II. Band zu sprechen sein wird), des „Würstelmanns" (wohl ein alter Phallos-Träger), und eines Pelzvermummten mit breitem Hut (!). In Schweden entsprechen diesem „Sterntreiber", der hier am 5. Januar auftritt, die *Stjärngossar* (Sternknaben). Auch deren Umzug, der am Dreikönigstag stattfindet, ist ein „Heischegang" (s. u.), wie sie auch im Süden üblich sind. Einst werden auch diese Träger des Sonnenkultes ihre Gaben als Opfer eingefordert haben. Es wird kein Zufall sein, daß dieses Sterndrehen am Dreikönigstage stattfindet, am Schluß der „Zwölften", in denen die Sonne „gestanden" hatte (weshalb da auch das Raddrehen verboten war, s. o.). Der Wiederbeginn des Sonnenlaufs wird magisch unterstützt.

[476]) Schweiz. Arch. f. Vk., 1928/29, S. 1 ff. — Wie weit verbreitet diese merkwürdige — ursprünglich sakrale — „Bettelei" ist, geht z. B. deutlich aus folgender Nachricht aus Medelpad im nördlichen Schweden hervor, die m. E. von den schweizerischen und anderen Belegen nicht zu trennen ist: „Am Fastnachtsdienstag *(fettisdag)* pflegten sich die jungen Leute zu verkleiden und Bettler *(tiggarlappar)* darzustellen" (handschriftliche Aufzeichnung Nr. 16186 im Archiv von Nordiska Museet in Stockholm, das mir durch gütige Erlaubnis von Intendant Sigurd Erixon zugänglich war). Über englische und andere Gegenstücke vgl. E. K. Chambers, The Mediæval Stage I, S. 249 ff., bes. S. 253 f. — Wir werden auf diese fastnächtlichen Heischegänge zurückzukommen haben, die in allen Formen zwischen Bettelumzügen und Raubfahrten nachzuweisen sind. [477]) a. a. O., bes. S. 28 f.

[478]) Nicht unbedingt überzeugend scheint mir allerdings die Theorie Meulis, daß es sich dabei um Sühnopfer handelte, die der Tote, seine Seele oder sein Geistergefolge einforderte: dieser Tote aber sei der alljährlich sterbende oder alljährlich

deutschen Sagenüberlieferung verschiedene Berichte nachweisen, die, wie sich m. E. zeigen läßt, solche Opfer für das Wilde Heer spiegeln — allerdings wiederum von der fabulösen Seite her: d. h. die Verkleideten werden als übernatürliche Wesen aufgefaßt und dementsprechend geschildert, was zu mancher phantastischen Ausschmückung Anlaß gibt und allerlei Märchen- und Fabelmotive angelockt hat.

Sehr bekannt sind ja die Ernteopfer, die man dem Wilden Jäger und seinem Pferd in Norddeutschland wie im südlichen Skandinavien darzubringen pflegte[479]. Wie in Österreich für die *Percht(en)* und ihr Gefolge zu bestimmten Zeiten Speiseopfer aufgestellt werden, vor allem um und nach Weihnachten[480], so bereitet man in Norwegen für die *Jolasveinar* eine Mahlzeit, d. h. eine weihnächtliche Opfermahlzeit vor[481]. Daß dies Mahl auch tatsächlich verzehrt wurde, ist für unseren Zusammenhang von großer Wichtigkeit. Naturmythologische Auslegungen verschlagen nicht, wenn z. B. Ivar Aasen erzählt, daß an manchen Stellen der Besuch dieser Weihnachtsburschen sehr beschwerlich werden konnte, da sie die Leute des Hauses aus dem Zimmer jagten, worin sie Jul feiern wollten[482]. Daß hier in der Tat lebendige Opferempfänger ihr Wesen trieben, wird im Weiteren völlig deutlich werden. Denn auch noch andere Gaben für die „Dämonenschar" sind bekannt.

Rinderopfer für die Wilde Jagd

Axel Olrik hat in seiner schönen Untersuchung der jütischen Überlieferungen vom Odinsjäger darauf aufmerksam gemacht, daß man in dänischen wie in deutschen Sagen den Zug antreffe, dem Wilden Jäger sei ein Stier dargebracht worden[483]. Olrik hat den Ursprung dieses Sagenmotivs im Volksbrauch vermutet, und er vergleicht damit die Tatsache, daß die Überlieferung meldet, an der Wesermündung sei jeden

---

geopferte Gott gewesen. Diese an sich gewiß geistvolle Konstruktion erfordert doch mehrere hypothetische Zwischenglieder, wie z. B. den Sühnegedanken, der wenigstens in der germanischen Überlieferung nicht greifbar hervortritt. Auch sind hier derartige Umzüge wohl nicht immer mit Opferungen eines Gottesvertreters verbunden gewesen. Ich möchte in den opferheischenden Totendarstellern die Ahnen sehen, die von den Lebenden Gaben, Furcht und Ehrfurcht fordern.

[479]) DM[4], S. 128ff. u. U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht [= Germanistische Abhandlungen, hgg. von K. Weinhold, Heft 3], S. 163ff.; ferner Jan de Vries, FF Communications Nr. 94, 1931, S. 5f.

[480]) s. Waschnitius a. a. O. passim, bes. S. 156f.

[481]) s. Lid, Joleband, S. 55f. [Nun auch Lid, Jolesveinar og grøderikdomsgudar, passim.]

[482]) s. Lid, Joleband, S. 56f. [483]) Dania VIII, S. 156f.

Weihnachtsabend dem Wilden Jäger ein Rind geopfert worden[484]). In Westfalen mußte ein Bauer, um die beste Kuh zu retten, der Wilden Jagd alljährlich ein einjähriges Kalb opfern, das zwei Männer auf die Heide führten, wo sie es laufen ließen[485]). In anderen Gegenden berichtet man, daß der Helljäger jeden Weihnachtsabend (!) jage und eine Kuh nehme, und das Volk hält dies für eine alte Abgabe an den adligen Herrn *(„herremanden“),* die dieser noch nach seinem Tode einfordere[486]). Olrik erwähnt, daß dieses Rind hinausgeführt wurde und dann nach der Meinung des Volkes „in der Luft verschwunden sei“. Nur hat er uns nichts darüber gesagt, wie er sich den Verlauf des Brauches, den er hier im Hintergrunde zu erkennen glaubte, weiter vorgestellt hat. Was geschah denn in Wirklichkeit mit dem Opfertier, von dem man meinte, es sei in der Luft verschwunden? Diese Frage hat Olrik gar nicht gestellt. Er hatte eben nicht im entferntesten an die Möglichkeit gedacht, daß das Wilde Heer von Menschen, von geheimen Verbänden, verkörpert worden sein könnte.

Und doch wird nur das Walten von Geheimbünden erklären können, wieso es Opferriten solcher Art geben konnte.

Ziemlich reiche Belege für verwandte Sagen findet man bei U. Jahn[487]). In Tirol, Vorarlberg, Kärnten und der Schweiz erzählt man, „daß die »Wilde Fare«, das »Nachtvolk« bei seinem Durchzug durch einen Ort die schönste Kuh aus dem Stalle genommen und verzehrt hätte, daß jedoch Haut und Knochen von den Geistern unversehrt gelassen seien. Nach dem Schmause sei dann die Kuh aus diesen Überresten so frisch und munter wieder erstanden, wie sie zuvor gewesen.“ Jahn sieht hinter diesen Sagen „ein verdunkeltes Opfer für den Sturmgott (Wuotan)“. Nur meint Jahn, daß in Süddeutschland „die Gottheit schon (!) collectiv aufgefaßt erscheint“, während in Norddeutschland „das Opfer dem noch als Einheit empfundenen Sturmgotte“ dargebracht worden sei. Ich fasse das Verhältnis dieser Traditionsgruppen gerade umgekehrt und sehe in der Schar der Opferempfänger, dem Kollektivum also, das Ursprüngliche, ein treueres Abbild der Wirklichkeit, während die norddeutsche Fassung eine weitergehende Mythisie-

---

[484]) a. a. O., S. 156; vgl. auch U. Jahn, Opfergebräuche, S. 103.

[485]) Zaunert, Westfäl. Sagen, S. 49f.

[486]) Olrik a. a. O., S. 157. Auf einen Beleg, der mir zur Zeit nicht zugänglich ist, verweist v. Amira, Germ. Todesstrafen, S. 227, Anm. 5: eine Kuh als Opfertier des Helljägers sei von Kuhn und Schwartz erwähnt bei Weichelt, Hannov. Geschichten Nr. 211.

[487]) Opfergebräuche, S. 105. Vgl. auch Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål II, S. 732f.

rung darstellt[488]). — Man kann auch bei diesen Sagen ziemlich klar die „kultnäheren“ Formen von solchen unterscheiden, die schon weiter „mythisiert“ sind.

Interessant ist folgende, von M. Lexer 1851 aufgezeichnete österreichische Version[489]): „In einer mondhellen nacht ließ sich das gewöhnliche (!) jauchzen vernehmen, der lärm kam immer näher und zwar dießmal dem dorfe zu. voran ritten drei große männer, jeder eine stange in die höhe haltend, auf welcher eine leiche angebunden war. hinterher kam eine menge wildaussehender leute. am dorfplatze lagern sie sich, machen ein feuer an, führen aus dem nächsten stalle einen ochsen, den sie schlachten, braten und verzehren. die knochen legen sie dann in die haut zusammen, peitschen dieselbe mit ruthen und führen den wieder erstandenen ochsen in den stall zurück, worauf sie mit gräßlichem lärm wieder weiter jagen. im verlauf des nächsten tages aber verdorrte der ochse.“ Das Sagenmotiv vom wiederbelebten Opfertier ist weit verbreitet[490]), und wir kennen es unter anderem aus der Snorra Edda, wo es von *Thors* Böcken erzählt wird[491]). Im übrigen ist hier besonders auffallend das Motiv von den an Stangen gebundenen und so mitgetragenen „Leichen“. Offenbar sind die zu vergleichen mit den gefesselten Gestalten an den Bäumen der Wilden Männer, wie wir sie aus den Schembartbüchern kennen[492]). Nur daß die Gebundenen tot waren, ist hier neu. Fast möchte man glauben, daß da ein Mißverständnis vorliegt, und zwar die Fehldeutung eines gesehenen Bildes, also eines wirklich beobachteten, aber von den Beobachtern gar nicht verstandenen Aufzugs. Übrigens findet auch hier der Umgang dieser wildaussehenden „jauchzenden“ Schar besonders in den Zwölften statt[492a]).

---

[488]) Übrigens ist hier wie in verwandten Fällen zu betonen, daß das Sagenmotiv nicht für alle Gegenden, in denen es auftritt, den Opferbrauch bezeugen muß. Sehr wohl kann diese Geschichte als „freies episches Motiv“ über die alten Grenzen seines Ursprungsortes hinaus gewandert sein; vgl. auch Olrik, Dania VIII, S. 157.

[489]) Wolfs Zs. f. dt. Myth. III, S. 34.

[490]) s. z. B. Wolfs Zs. f. dt. Myth. II, S. 177, aus Tirol; vgl. Mannhardt, WuFK I, S. 116.

[491]) ed. F. Jónsson, 1931, S. 49. [492]) s. o. S. 68ff. und Anm. 251.

[492a]) Darüber Lexer a. a. O., S. 33f.: „Wohl keine sage ist im Lesachthale verbreiteter und wird allgemeiner geglaubt, als die von der *‚wilden fare‘*, obwohl man heutzutage über das wesen derselben ganz im unklaren ist, und dem fragenden keinen bescheid zu geben weiß über jene, die bei der wilden jagd mitziehen, oder über den anführer derselben. man wird fast keinen (!) bauer antreffen, der nicht zum wenigsten einmal die wilde fare gehört hat und ihr mit genauer noth entronnen ist. sie läßt sich in gar vielen nächten vernehmen, besonders (!) aber in ‚den zwölften‘. um mitternacht hört man am berge oben dreimal (!) jauchzen (was man beileibe nicht nachahmen darf) und bald darauf erhebt sich ein furchtbarer

Haben sich an diese Tradition märchenhafte Züge angegliedert, so sind die folgenden norddeutschen Aufzeichnungen um so kultnäher: „Ein Bauer zu Hogenbögen, Ksp. Visbek, kam eines Abends in den Zwölften spät nach Hause. Als er nahe beim Hause war, kamen seine Kinder mit der Schiebkarre und hatten Feuerung geholt. Sofort fing er an zu rufen und zu schreien, und sie mußten auf der Stelle abwerfen. Er nahm die Karre auf die Schulter, hielt das Rad mit der Hand fest, damit es nicht etwa aus Zufall rund laufe, und trug sie so nach Hause, wo sie eingeschlossen und dadurch vor unvorsichtigem Gebrauche bewahrt wurde[493]). Als er zu Hause den Vorfall erzählte, fing seine Frau an zu weinen und sagte, nun werde es ihnen schlecht ergehen; die beste Kuh müßten sie schon gewiß verlieren, aber noch mehr sei zu fürchten. Da wurde ihnen geraten, sie sollten schnell den höllischen Hunden ein Futter bringen. Deshalb nahmen sie ein jähriges Kalb, banden es mit einem Strick, und zwei Mann brachten es noch denselben Abend weit von Hause in die offene Heide, wo sie es laufen ließen. Auf diese Art hatten sie die Kuh gerettet; aber nun hatten sie die Hunde an das Futter gewöhnt und mußten alle Jahre die Fütterung wiederholen, denn sonst würde es doch noch die beste Kuh gekostet haben. Noch viele Jahre ist es bei diesem Bauer Gebrauch gewesen, alle Winter im Anfange der Zwölften ein jähriges Kalb hinaus zu bringen, und oft ist das Kalb vorher noch besonders darauf gefüttert worden, damit die Hunde besseres Fleisch bekämen. Und niemals ist von den hinausgebrachten Kälbern eins wieder gekommen oder etwa an anderer Stelle aufgefunden. — Zeller Thesing zu Oythe muß alle Jahre ein Kalb nach Thesings Busch auf einen Platz, wo drei Bäume stehen, liefern, sonst stirbt ihm die beste Kuh im Stalle. Auch aus des Hausmanns Schellstede Haus zu Ohmstede holte der wilde Jäger vor

---

immer näher kommender lärm: hundegebell, kettengerassel und pferdegetrappel sind am deutlichsten zu vernehmen; wie sie an einem berge herabgefahren ist, fährt sie am andern hinauf, und der lärm verstummt wieder. wer sie hört, muß sich ganz ruhig verhalten: kein kind darf weinen, sonst kommt sie herbei und nimmt es mit sich fort. wen sie am wege überrascht, der muß sich flach auf den bauch niederlegen, und dieselbe über sich hinwegfahren lassen (er hört bloß, aber sieht nicht), und wenn er demnach ein ‚leken' (schaden) davonträgt, so muß er über jahr und tag sich an die nämliche stelle legen und er wird geheilt [hierzu vgl. o. Anm. 114]. einmal wurde von einem geheimen zuschauer im dorfe St. Lorenzen denn doch etwas gesehen und ich will es hier nach der erzählung eines alten hirten (im herbste 1851) wiedergeben:" [folgt der oben mitgeteilte Bericht].

[493]) Die hier hereinspielende Warnungssage zielt wieder auf das Verbot, zur Mittwinterfestzeit Rundes zu drehen, ein Tabu des Sonnenkultes (s. o. Anm. 452). Diese Warnungssage, die auch hier mit dem Wilden Heer in Verbindung gebracht worden ist, dient diesmal als a i t i o l o g i s c h e E i n l e i t u n g s f o r m e l der Opfersage.

Zeiten alle Weihnachten ein Rind. Die Leute wußten das und stellten ihm das Thier immer rücklings, mit dem Kopfe nach der Wand zu, an die Diele. Um Mitternacht kam der wilde Jäger, holte seine Gebühr und sauste damit über die Scheune hinweg durch die Luft[494]).“

Weiter sei noch die folgende Sage aus Vorarlberg angeführt[495]), die auf ein Rinderopfer[496]) deutet: „Einmal stellte das Nachtvolk auf dem vordern boden im kleinen Walserthale am hellen tage, an einem apostel- oder Maria-feste, während des gottesdienstes einen prächtigen schmaus an. Es nahm die schönste kuh aus dem stalle, machte sich viel geschäft sie zu schlachten, zu sieden, zu braten und verzehrte sie unter tanzen und springen, singen und jauchzen und unter dem angenehmsten trommel- und saitenspiel. Es gab auch den kindern des hauses gar niedlich zu essen, verbot ihnen aber einen knochen zu zernagen oder zu verlieren. Endlich suchte es die knochen sorgsam zusammen, konnte aber trotz allen fleißes einen nicht mehr finden. Nun wickelte es die übrigen in die haut und sagte: es müsse die kuh gleichwohl hinken lassen, was sich auch in der that so befand; denn dieselbe stand im stalle, so brauchbar als zuvor, nur daß sie den einen fuß etwas nachschleppte.“ Hier ist das uralte Knochen-Motiv in eine Schilderung eingewoben, die durch ihren besonders wirklichkeitsnahen Naturalismus auffällt (Schlachten, Tanzen, Singen, „Jauchzen“, Trommeln usf.), sich aber doch völlig in die Reihe unserer Kultschilderungen einfügt.

Gefährlicher und drohender erscheint die gabenheischende Wilde Jagd in folgender Überlieferung aus Schleswig-Holstein: „Einst kam der *Waul* zur Nachtzeit zu einem Bauern und schrie ihn an: »*Ruchfot oder Kahlfot?*«; »*Ruchfot*«, sagte der Bauer, und sofort zerrissen die Hunde seine Kuh. Hätte er »*Kahlfot*« gesagt, so wäre ein Mitglied seiner Familie verloren gewesen[497]).“ Hier kommt es noch sehr deutlich zum Ausdruck, daß die Menschen sich durch ihr Opfer von der schrecklichen Wilden Jagd freikaufen und sie gnädig stimmen wollen. Wir denken dabei an den baltischen Werwolf-Bund, der in den Zwölften umherstreift,

---

[494]) s. L. Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I, S. 374f. [vgl. 2. Aufl. I, S. 461].

[495]) F. J. Vonbun, Die Sagen Vorarlbergs, 1858, Nr. 35.

[496]) Ein Schweineopfer, das zur Julzeit dem Wilden Heer dargebracht worden zu sein scheint — man denke an den altnordischen Jul-Eber! —, dürfte sich aus folgender Aufzeichnung aus Næsby (Dänemark) erschließen lassen: man legte dort noch in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. in der Julnacht alle Messer frisch geschliffen mit der Schneide nach oben zum Schutz gegen König Hans und sein Gefolge, die in dieser Nacht (!) vom Schloß geflogen kamen, um „ihr Julschwein“ zu holen (s. Danske Sagn og Æventyr, hgg. von A. Olrik, II, 1929, S. 81, Nr. 30).

[497]) G. Fr. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, 1929, S. 70.

in die Herden einbricht und selbst die Menschen bedroht[498]). Noch im 19. Jahrhundert drohten in der Schweiz in Baselland und im Aargau die Heischenden, wenn man ihnen die Gaben verweigere, würden sie Kühe und Kälber wegnehmen, ja das Haus abdecken[499]) — und gerade dies Abdecken des Daches werden wir noch als eine typische Strafmaßnahme des Wilden Heeres kennenlernen:

Wenn-der-is aber nüt weid gē,
So wei-mer-ech Küeh und Kalber ne;
Mer wein-ech 's Huus abdecke,
Mer wein-ech uferwecke.

Brotopfer

Eine andere Form des Opfers für die Wilde Jagd wird aus Westfalen überliefert[500]): „In der Gegend von Bassum im Osnabrückschen hat einmal ein Bauer Christabends die große Thür an der Diele offen gelassen, da hat sich die ganze Joejagd davor gelegt und der Joejäger hat gesagt, er werde nicht eher fortgehen, als man ihm ein Brot herausbringe; und das hat man denn auch thun müssen, um ihn nur los zu werden. Aber damit ist's noch nicht zu Ende gewesen, denn er hat sich auch noch ausbedungen, daß man ihm alljährlich um dieselbe Zeit an eine gewisse Stelle im Holz ein Brot hinlege und das ist viele Jahre lang geschehn." Ein anderer Bauer gibt den Hunden dicke Milch[501]) — damit vergleiche man die Speisung der Schweizer Heischegänger mit „*Nidel*" (Sahne)[502]). —

Ähnlich wußte auch in Schweden das Volk, wie *Odens* Hunde bisweilen in einzelne Höfe kamen, um von christlichen Leuten einen Bissen *(beta)* Brot zu erhalten[503]). Solche Brotopfer für den Wilden Jäger, oder häufiger: für seine Hunde, sind in einem großen Teil von Deutschland und in Skandinavien bekannt. Dann pflegt die Sage zu berichten, daß der Wilde Jäger diese Fütterung belohnt habe. Auch den Brotteig fressen die Hunde oft, was dann meist durch reichen Segen entgolten wird[504]) — gerade wie nach süddeutschem Glauben die

---

[498]) s. o. S. 22ff. [499]) s. Schweizer Arch. f. Vk. 1, 1897, S. 188f.

[500]) A. Kuhn und W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, S. 290, Nr. 324, 2. [501]) Zaunert, Westfälische Sagen, S. 48.

[502]) s. L. Weiser, Jünglingsweihen, S. 57; Meuli, Schweiz. Arch. f. Vk. 28, S. 26f. [503]) Hyltén-Cavallius, Wärend I, S. 216.

[504]) z. B. Bartsch, Sagen .. aus Mecklenburg I, S. 10f.; ferner G. Fr. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, 1929, S. 70. Wenn gelegentlich die Speisung mit Brot in den Zwölften an den Hunden des eigenen Hauses vollzogen wird (s. Bartsch a. a. O. II, S. 243f.), so wird das wohl — z. T. — eine jüngere Umbildung sein.

Speisung der verschiedenen Dämonendarsteller, der *Perchten, Roichtschäggeten* usf. dem Spender Glück bringt. K. Bartsch berichtet aus Mecklenburg[505]: Einst kam *Fru Gauden* eines Abends in den Zwölften auf ihrem dreibeinigen (!) Pferd, 24 Hunde voraus, zu einem Bauern in Kritzow. „Sie begehrte von dem Bauer Brot für ihr Pferd (!) und ihre Hunde. Der Bauer holte sofort ein paar Brote herbei. Fru Gauden bedankte sich und sagte beim Abschied: »So lange Kritzow Kritzow heißt, soll es nie Mangel leiden«.“ Schon das „dreibeinige Pferd“, das bei den Heischegängen so oft mitgeführt wird, läßt uns hier einen Kultaufzug vermuten.

Denn ganz gewiß werden wir diese (meist an die Weihnachtszeit gebundenen!) Opfersagen in Zusammenhang bringen müssen mit jenen „Heischegängen“ der Weihnachts- und Fastenzeit. Die Heischenden sind gerade dort, wo dieser Brauch die altertümlichsten Formen zeigt, sehr oft mit Fellen verkleidet, stellen also dämonische Tiere dar[506].

Bestimmte Gebäcke bilden einen Hauptteil der traditionellen Gaben, die sie empfangen. Daß sich die Heischenden vor das Haus lagern und nicht weichen, ehe sie ihre Gabe empfangen haben, ist ebenfalls oft genug belegt[507]: dies also wird sich in der angeführten Erzählung aus Westfalen spiegeln, wo die *„Joejagd“* sich vor dem Haus niederläßt, um Opfergaben zu erzwingen. Beim Aufzug der Maskierten wird man eine solche Belagerung der Häuser wohl verständlich finden, während es gewiß schwer hielte, die erwähnte Erzählung von der Wilden Jagd, die vor dem Haus sitzen bleibt, bis sie Brot bekommt, irgendwie aus dem Sturmmythos abzuleiten.

In Baden bäckt man zur Weihnachtszeit Gebildbrote, die *„Hohwölfle“* oder *„Hundchen“* genannt werden und die man zum Schutz gegen Blitz und Ungewitter aufstellt oder ins Feuer wirft[508]. Diese Opfertiere müssen dreibeinig sein — den Grund dafür wissen die Leute „allerdings“ nicht anzugeben[509]. Nun sind aber nach alemannischem Volksglauben (wie auch in anderen Gegenden) die Geisterhunde der Wilden Jagd dreibeinig[510]. Jene Gebildbrote werden also nach der mythologischen

---

[505]) Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I, S. 24f.

[506]) Reiche Hinweise bei E. K. Chambers, The Mediæval Stage I, S. 253ff.; P. Sartori, Sitte und Brauch III, S. 92ff.; s. auch ib. S. 314 s. v. „Heischegang“.

[507]) s. bes. Meuli, Schweiz. Arch. f. Vk. 28, S. 1ff.

[508]) s. O. A. Müller, Oberdt. Zs. f. Vk. 3, S. 16ff. Nun auch R. Wolfram, Wiener Prähistorische Zs. 18, 1931, S. 364, Anm. 17.

[509]) a. a. O., S. 22 bezw. 33.

[510]) s. Cysats Collectaneen aus dem 17. Jh. bei Brandstetter, (Schweizer) Geschichtsfreund LXII, S. 122f.; auch z. B. die sächsische Sage kennt solche dreibeinige Hunde in der Wilden Jagd, s. F. Sieber, Sächs. Sagen, S. 165. Aber auch

Regel zu beurteilen sein, „daß häufig dasjenige Tier als Opfer gebracht wird, in dessen Erscheinungsform man sich ursprünglich den Opferempfänger vorstellte“[511]). Auch dieses weihnächtliche Brotopfer wird also ursprünglich der Wilden Jagd geweiht gewesen sein[512]), wie denn auch der Name „*Hohwölfle*“ zu dem der „*Hoejagd*“ gehören mag[513]). Die „dreibeinigen“ Hunde aber werden genau wie die dreibeinigen Gespensterpferde des Brauches[514]) zu beurteilen sein, nämlich als kultische Masken.

An dieser Stelle ist der verschiedenen Opfergebäcke zu gedenken, die vor allem von Max Höfler behandelt worden sind, besonders der Gebildbrote der Weihnachts- und Faschingszeit[515]). Wenn da u. a. der Schimmelreiter[516]), Pferde[517]), Hunde und Wölfe[518]), sowie die Geisterkutsche und die Geistermusik der Umzüge[519]) unter den Opferbroten dargestellt werden, so liegt der Schluß nahe, daß die Opfer zum Teil den Opferempfängern[520]) nachgebildet waren, — und daß sie also eigent-

---

sonst ist die Vorstellung weit verbreitet, daß die Gespensterhunde der Wilden Jagd und ebenso die Werwölfe dreibeinig seien: s. R. Wikman, Järul [Acta Academiae Aboensis Humaniora VII, Abh. 3], S. 10, Anm. 1 u. die dort genannte Lit. Jetzt ferner auch R. Wolfram, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 364.

[511]) Malten, Jb. d. dt. Arch. Inst. XXIX, 1914, S. 214.

[512]) Minder wahrscheinlich ist es mir, daß in diesem Kultzusammenhang die dreibeinigen gebackenen Hundchen oder Wölfle an die Stelle vierbeiniger lebendiger Hunde getreten seien, wenn auch Hundeopfer bei den Germanen häufig waren (Belege z. B. bei v. Amira, Todesstrafen, S. 213, Anm. 1; v. Post, (Zeitschr.) Rig, 1919, S. 160ff.; Almgren, Hällristningar och kultbruk, S. 120ff.

[513]) Vgl. z. B. westfäl. *Woe-, Hoch-, Joejäger, Hogräwe,* s. Zaunert, Westfälische Sagen, S. 46. Vgl. auch u. S. 208, Anm. 136.

[514]) Vgl. o. S. 50 nach R. Wolfram, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 364, dessen Nachweisen ich die Kenntnis dieses („dreibeinigen“) Typus von Kult-Darstellungen verdanke. [515]) s. Supplementhefte II u. V d. Zs. f. österr. Vk., 1904 bezw. 1908.

[516]) a. a. O. Heft II, S. 8 u. 54.

[517]) ib. S. 62. [518]) ib. S. 65. [519]) ib. S. 9; s. o.

[520]) Ob damit das seltsame Verbot zusammenhängt, man dürfe in den Zwölften, wo der Wilde Jäger mit seinen Hunden umgeht (weshalb in dieser Zeit die Türen mit Einbruch der Nacht geschlossen werden müssen), nicht backen, „denn sonst wird eine Wilde Jagd draus“ (G. Fr. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, 1929, S. 70)? Jedenfalls gehört zu diesem Verbot die weit verbreitete Warnungssage, daß der Wilde Jäger mit seinen Hunden eine Frau überrascht habe, die in jener Zeit buk. Die Hunde fressen ihr den Teig weg. Bisweilen wird sie für das Backen bestraft, bisweilen für die Speisung der Hunde belohnt. Offenbar gehen hier 1. eine Opfersage, 2. eine Warnungssage und 3. die Erinnerung an weihnächtliche (dämonische) Gebildbrote durcheinander. Es ist interessant, daß sich auch hier Dämonensagen um das Weihnachtsbacken angesetzt haben, dessen hohe Wichtigkeit im Jahreskult wir ja vor allem aus Skandinavien kennen (s. bes. Lid, Joleband, passim).

lich jenen Umziehenden geweiht waren. Mit solchen dämonischen, zum Teil theriomorphen, Opferempfängern — lebendigen nämlich — hatte man nicht gerechnet.

Es ist erwähnenswert, daß in verschiedenen Gegenden, wo die Heischegänge den altertümlichen Charakter fast ganz eingebüßt haben, den sie etwa in der Schweiz noch aufweisen, sich doch Züge erhalten haben, die nur aus den hier erwiesenen Zusammenhängen heraus verständlich sind. In Prüm ziehen zur Fastnacht die Knaben von Haus zu Haus, um zu *„heišən"*. Dabei singen sie, wie früher erwähnt: *„He komt en jrusen hont / ən ös net recht jezont / jet əm e štök špek / da jėt he van dər düər əweg*[521]*)."* Auch hier bezeichnet sich also der Heischende als Hund — anderswo ist er ja sogar als Tier ausstaffiert —, und er fordert seine Gabe, wenn er von der Tür wieder weggehen soll: also eine schlagende Übereinstimmung mit jener westfälischen Sage von der Wilden Jagd und ihrem Opferheischen. Daß es sich dabei nicht um eine relativ begrenzte örtliche Gewohnheit handle, sondern um einen Teil jener primitiven Brauchtumsschicht, die weit über Germanien hinausreicht, erweist jenes serbische Heischelied[522]), in dem die als „Wölfe" auftretenden Burschen zur Weihnachtszeit Speck und andere Gaben fordern, damit „der Wolf" keinen Schaden stifte [man erinnere sich dabei an das weihnächtliche Wüten der „Werwölfe" von Livland bis Kleinasien[523])!].

Eine der merkwürdigsten, aber gleichzeitig lehrreichsten Traditionen jedoch, die in diesem Zusammenhang angeführt werden können, ist folgende, die K. Bartsch[524]) von *„Fru Gaur"* erzählt, die in den „Zwölften" auf einem von Hunden (Wölfen) gezogenen hölzernen Schlitten durch die Luft zu fahren pflegt: „Eines Abends kommt Fru Gaur zu einem Bauer in Spornitz, steigt auf seinen Boden und wirft alle zum Fest gebackenen Brote herunter, welche die Hunde schnell verzehren. Der Bauer steht furchtsam dabei, er wagt es nicht, das Vorhaben der Frau zu hindern. Als die Hunde alles Brot aufgefressen haben, sagt Fru Gaur zu dem Bauer, er solle ihr nun sein größtes Stück Acker zeigen. Der Bauer denkt, »das alte Weib ist nicht klug, was will sie von meinem Acker wissen?« Weil er sich aber fürchtet und wünscht, sie

---

[521]) Zs. f. rhein. u. westfäl. Vk. 1906, S. 171. Vgl. o. S. 64. [522]) s. o. S. 64.

[523]) Noch einmal mache ich darauf aufmerksam, wie völlig hier Hunde und Wölfe ihre Rolle teilen: in Prüm fordert der „Hund" mit ganz ähnlichen Worten Speck wie bei den Serbokroaten die „Wölfe". Die badischen Gebildbrote werden *Hohwölfle* oder *Hundchen* genannt. Odins Begleiter waren früher Wölfe, jetzt Hunde. Bei den Masken ist es oft kaum auszumachen, ob sie Hunde oder Wölfe vorstellen sollen. Und das Volk meint, daß Werwölfe „in Gestalt von Hunden" umgehen können! (s. o. Anm. 146a). Vgl. ferner u. S. 345ff.

[524]) Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I, 1879, S. 23f.

sobald als möglich los zu werden, führt er sie in den Hof (Garten) und zeigt ihr gerade sein kleinstes Ackerstück. Fru Gaur tobt (!!) nun mit ihren Hunden auf diesem Stück auf und ab, so daß keine Stelle nachbleibt, wohin sie nicht gekommen. Darauf verschwindet sie. Als nun die Erntezeit kommt, da gibt des Bauern Hofstück zehnmal so viel Roggen als sonst. Da ärgert sich der Bauer, denn er weiß nun, daß es Fru Gaur gewesen, und er sie zu dem größten Stück hätte führen müssen." — Dieser Bericht über Frau *Gaur* (die hier *Gauden,* aber auch Funktionen von *Waur-Wode* vertritt) enthält also außer dem Brotopfer für die Gespensterhunde noch ein zweites, für uns außerordentlich wichtiges Motiv: zum Dank für die Gabe „toben" die Hunde mit ihrer Herrin über den Boden, und die Folge dieses — magischen — „Tobens" ist, daß die Erde dadurch fruchtbarer wird. In dieser Hinsicht erfüllen jene Dämonenhunde offenbar ganz genau dieselbe Funktion wie die österreichischen Perchten und sonstigen Dämonenmasken, die auch bestimmte Gaben, u. a. Gebäcke, erhalten, wenn sie — pelzvermummt oder sonst verlarvt — über die Felder laufen und springen, um sie fruchtbar zu machen. Nur daß der mecklenburgische Bericht eben nicht von Menschen in Tiermasken spricht, sondern von (dämonischen) Tieren. Daß diese Hundedämonen wirklich die Hunde des wütenden Heeres sind, steht fest. Denn nicht nur hier bringt das Toben der Schar Frau Gaurs den Feldern Segen, sondern auch anderswo lebt die Sage, daß das Rasen der Dämonenschar des Wilden Heeres die Erde fruchtbar mache. So nahm man bei Kaltenlengsfeld (Thüringen) „die Spuren des wilden Heeres auf dem Flachsfeld wahr; sie zeichneten sich durch besonders fette Streifen aus, die sich über den ganzen Acker erstreckten[525])". Gewiß darf man in dieser Sage ein Spiegelbild von Riten sehen, in deren Mittelpunkt ein Zug über das Flachsfeld steht, oft genug mit einem Schlitten (man denke an Frau Gaurs Holzschlitten in Mecklenburg, der freilich „durch die Luft fährt"!, s. o.). Verwandte Bräuche, allerdings oft in verstümmelter Gestalt, sind bis nach Skandinavien verbreitet[526]). Aber meist leben sie als Riten fort, ohne in den Mythos projiziert zu werden[527]).

Trankopfer

Daran schließt sich ein weiterer häufiger Sagenzug der Erzählungen von der Wilden Jagd, der seine schlagende Erklärung in den Bräuchen

[525]) Quensel, Thüringer Sagen, S. 168.

[526]) s. L. Hagberg, Fataburen, 1913, S. 129ff.

[527]) s. u. S. 286ff., wo von der Fruchtbarkeitsmagie der Bünde eingehender zu sprechen sein wird.

der Bünde findet. Durch Goethes Gedicht vom „Getreuen Eckart“ ist die Sage allbekannt, daß die Gespensterschar (bei Goethe sind es die „unholdigen Schwestern“) es ganz besonders auf das Bier abgesehen habe. Es dürfte ein vergebliches Bemühen sein, diese Vorliebe des Wilden Heeres für das Bier aus einem Sturmmythos oder sonstwie naturmythologisch zu erklären[528]). Tatsächlich aber wird wiederholt erzählt, daß das Wilde Heer besonders auf das Bier erpicht sei[529]). Goethes mittelbare Quelle[530]), die „Saturnalia“ des Johannes Prätorius[531]), erwähnen Frau Hollas weihnächtliche Umzüge aus *„ihrem Horselberg“* und erzählen dann eine Geschichte *„Der Treue Eckart machet auff Weynachten (!) semper-volle Kannen“*[531a]) wie folgt: *„Weiter soll es zu Schwartze (welches ein Dorff ist in Thüringen) geschehen seyn / auff Weynachten, daß auch die Frau Holla fürüber gezogen, da der Treue Eckart vorne an im Troppe gewesen, und die begegneten Leute gewarnet hat / damit sie möchten aus dem Wege treten / daß ihnen kein Leid wiederfahre. Bey solchem Zuge aber sollen ein paar Knaben desselbigen Dorffs zugesehen haben / welche aus der Schencke Bier geholet / und solches nach Hause tragen wollen: Weil aber die Gespenster im vollen Marg gewesen (!); so wahren sie ein wenig abseits gewichen mit ihren Kannen / an einer Ecke: Da sollen unterschiedliche Weiber derselben Rotte solche ihre Kannen genommen und draus gleichsam getruncken haben. Darzu doch die Knaben aus Forcht stille geschwiegen; wiewohl sie nicht gewust / wie sie ihnen gethun solten / wenn sie nach Hause mit leeren Gefässen kommen würden. Endlich soll der Treue Eckart drauff zu sie gesprochen haben: Das heißet euch Gott sprechen / daß ihr nichtes geredet habet; sonsten solten eure Hälse ümmegedrehet worden seyn; und nun gehet drauff flugs nach Hause / und saget von dieser Geschichte keinem Menschen etwas / so werden eure Kannen immer voll seyn / und wird ihnen niemahl an Bier gebrechen oder fehlen. Solches hatten die Knaben bey 3. Tage in acht genommen: da es ihnen ergangen / wie jener Witwen / in der Bibel / mit ihrem Oelkruge. Aber endlich hatten sie es doch aus Vorwitz nicht länger verbergen können; sondern die Sache ihren Eltern erzehlet. Da war es mit dem Cornu copiae ausgewesen / und hatte der Brunnenquell versiegen. Andere sagen / es sey dieses nicht eben in Weynachten geschehen / sondern auff eine*

---

[528]) Etwa als eine mehr oder minder „poetische“ Umschreibung der physikalischen Erfahrung, daß der Luftzug Flüssigkeiten austrockne!

[529]) Wucke, Sagen der mittleren Werra, 3. Aufl., Nr. 447.

[530]) Vgl. E. Schmidt, Goethe-Jahrbuch IX, S. 235.

[531]) 1663, S. 403ff.

[531a]) Vgl. auch o. S. 17.

andere Zeit." — Die pädagogische Warnung vor dem „Vorwitz", die hier die Pointe bildet und die Goethe bei dieser Erzählung angezogen hat, ist m. W. nur der einen, hier vorliegenden Überlieferung der Sage eigen. Die Geschichte jedoch, der jene Erziehermahnung aufgepflanzt ist, besteht im übrigen aus Motiven, die weit verbreitet sind. Die Gespenster in ihrem „*vollen Marg*" machen sich zur Weihnachtszeit, wo sie umherziehen, über das Bier her, aber sie lohnen diese Gabe reichlich. Doch ihr Lohn ist nicht „natürlicher" Art, sondern vom Geheimnis umgeben, das gescheut sein will. — Okkasionell ist an dieser Aufzeichnung ferner, daß die Gespenster Weiber sind, daß das Bier am Weihnachtsabend einigen heimkehrenden Knaben abgejagt wird. Andere Sagen setzen voraus, daß das weihnächtliche Bieropfer dem Gespensterheer mehr oder weniger freiwillig überliefert werde.

Auch der Geisterzug der norwegischen *Jolasveinar* („Weihnachtsburschen"!), die zur Julzeit durch die Dörfer reiten, hat es aufs Bier abgesehen. Diese Gespenster dringen in die Keller ein, um das Julbier zu versuchen. Um sie abzuwehren, stellen manche ein Gefäß mit Wasser vor die Biertonne. Da sagen die *Jolasveinar* nur „pfui!" und ziehen ihres Weges[532]). Andere stellten eine Bütte Bier vor die Tür, da sollten sie das ganze Jahr Glück haben[533]).

In den Geisterzeiten, z. B. am letzten Abend der „Zwölften", pflegt man in vielen Gegenden bestimmte Speisen (im Salzburgischen „Krapfen") und Getränke für die Dämonen aufzustellen[534]), und es gilt als ein gutes Zeichen, wenn sie am Morgen verschwunden sind. Erst vor kurzem hat R. Billinger in seinem Drama „Rauhnacht" geschildert, wie in der Gespensternacht die Verlarvten kommen, um diese Spenden zu holen. Gewiß durfte das früher nicht jeder Unbefugte mit ansehen. Dies bezeugen Traditionen, die m. E. ohne Vorbehalt zur Kategorie der „Warnungssagen" zu zählen sind, wie z. B. die folgende: „Neugierige, die

---

[532]) s. I. Aasen, Prøver af Landsmaalet i Norge[2]), S. 35 [aus Sogn]; über die *Jolasveinar* vgl. auch A. E. Vang, Fraa Valdres (hgg. von Ødegaard, Kristiania 1915, S. 111 ff.): „*Jolesveinadn ere eit slags haugafølk o kallast so, taadi dei berre ere ute o færast i jolo*" (a. a. O., S. 111). Diese Weihnachtsreiter werden also zweifellos als mythische Wesen aufgefaßt. An ihrer Spitze zieht bisweilen eine *Frau*; wenn ihr Wagen stecken bleibt, werden Helfer reich belohnt; ihre Hunde gehen um Essen in die Häuser (Aasen a. a. O., S. 38 f.) — lauter Züge, die wir auch aus Deutschland kennen. [Vgl. nun auch N. Lid, Jolesveinar og grøderikdomsgudar, 1933, S. 9 ff.]

[533]) „*Trettande-aftan fer dei sin veg att, der dei kom ifraa. Og, er der daa att nokot paa jolatunna, so drikk dei upp kvar dropen. Dei vert fulla litt hyrduge og kvike daa*", N. Lid, Joleband, S. 56.

[534]) s. Schmeller, Bayr. Wb. 1, S. 269 ff.

sehen wollten, wie Frau Percht die Krapfen holt, wurden mit Blindheit gestraft und erst am nächsten Perchtentag davon wieder befreit[535])."

Wir hören weiter, daß auch in Schweden früher derjenige, der reich werden wollte, *Oden* zu sich lud, worauf „der Böse", „in Odens Gestalt" (!), immer in der Donnerstag-Nacht, und zwar nur in jeder neunten, zu ihm kam; erst kamen schwarze Hunde, dann ein bis zwei schrecklich große Diener auf schwarzen Pferden, dann er selbst in einem von Rappen gezogenen Wagen. Die Stube sollte für ihn gereinigt sein. Ein Tisch mit Lichtern mußte für ihn gedeckt werden, darauf drei Speisen und Bier. Keine Frauenzimmer durften zu ihm hinein, „denn er kann die Silberkreuze nicht leiden, die sie meist auf der Brust tragen". So war es zu Rudbecks Zeit im 17. Jahrhundert[536]).

Auch diese Tradition läßt Opfermahlzeiten erraten, die nicht nur aufgestellt, sondern auch wirklich eingenommen wurden. Daß dabei die Frauen ausgeschlossen waren, ist ein Zug, den wir so ziemlich von allen männerbündischen Opfermahlzeiten kennen. Allerdings dürfte man aus einem solchen Bericht allein noch nicht auf das Bestehen von „Bünden" im eigentlichen Sinne des Wortes schließen. Aber wir werden im weiteren ein paar Zeugnisse kennenlernen, die erweisen, daß es auch in Schweden nicht an kultischen Männerbünden gefehlt hat. Zu dieser neueren nordischen Überlieferung über Mahlzeiten, die von Oden selbst verzehrt wurden, ist sicher auch jene altnordische Tradition zu stellen, welche berichtete, *Óðinn* habe einst in der Julnacht alle Speisen von König Halfdans des Schwarzen Tische weggenommen[537]). In diesen skandinavischen Berichten sind also die dämonischen Opfermahlzeiten auf Odin, den Totenherrn, bezogen, die sonst der Totenschar geweiht zu sein pflegen[538]).

Schon oben[539]) war die Rede von dem wichtigen Zeugnis des Olaus Magnus, daß in Livland alljährlich zur Weihnachtszeit Mengen von Männern zusammenkamen, die sich durch Zaubertränke in Wölfe verwandelten und dann, nachdem sie ihre Kraft durch den Sprung über eine

---

535) s. M. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 161, woselbst weitere Hinweise; Beispiele für das Blendungsmotiv bei Waschnitius, Perht, Holda und verwandte Gestalten, S. 18, 20, 30, 99, 101, 153.

536) s. Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne I, S. 218ff.

537) Über diese Tradition, die in mehreren altnordischen Quellen durchschimmert (Ágrip, ed. Dahlerup 1880 [= SUGNL Bd. 2], Sp. 1; vgl. Flateyjarbók I, S. 563f., und Heimskringla, Saga Hálfdanar Svarta, cap. VIII), s. W. v. Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Ódinnverehrung ... (= Germanist. Abh., hgg. von F. Vogt, 37. Heft), 1911, S. 130ff.; H. Celander, (Zeitschr.) Rig, 3, 1920, S. 173.

538) s. bes. Feilberg, Jul, passim. 539) S. 22ff. Dazu nun auch u. S. 345ff.

hohe Mauer gezeigt hatten, mordend und raubend durch das Land zogen und den Leuten das Bier und den Met austranken, worauf sie die leeren Fässer mitten im Keller aufeinandertürmten: „und dadurch unterschieden sie sich von ursprünglichen und echten Wölfen", wie uns Olaus mitteilt. Hier zumindest werden auch die eifrigsten Freunde der Naturmythologie nicht von „Naturbeseelung" reden wollen. — Auch wenn wir nicht wüßten, daß die Männerbünde der verschiedensten Völker sich zu ihren Gelagen Rauschgetränke verschafften[540]), und sich diese Getränke oft geradezu als kultische Opfer spenden lassen, so würden wir doch nicht daran zweifeln, daß in den hier wiedergegebenen Geschichten nicht die freie mythenbildende Kraft der Volksphantasie gewaltet habe, und daß dies bierdurstige „Totenheer" nicht aus sogenannten „Hauchseelen" bestand.

Einen höchst beachtenswerten Beleg für den Zusammenhang zwischen der Wilden Jagd einerseits und Trinkgelagen bei Gildenfesten andererseits bietet uns die norwegische Tradition, daß die richtige Umfahrtszeit jenes Seelenzuges der Weihnachtsabend sei und überhaupt die Julzeit, „wo die großen »Gilden« *(Gilder)* und Trinkgelage rings im Land gehalten werden[541])". Ganz ähnlich berichtet schon 1786 H. J. Wille, der Geisterzug gehe um, wenn große Trinkgelage „in der Nähe" stattfinden[542]).

Totenmähler und Totenaufzüge

Wenn ich nicht sehr irre, so führt uns dieser hier behauptete Zusammenhang zwischen Julgilden und Totenumzügen in einen Bezirk erstaunlich altertümlichen Totenkultes.

Es ist bekannt, daß man bei sehr vielen Völkern beim Totenmahl den „anwesend gedachten Totengeistern" Teil an Speise und Trank gibt[543]).

Aber neben dieser Form des Totenmahls, bei dem unsichtbare, bloß „gedachte" Geister gespeist werden, läßt sich noch eine andere nachweisen, die das Gepräge ungebrochener Urtümlichkeit trägt und die wir in die Reihe der „Verwandlungskulte" stellen müssen.

Uno Holmberg berichtet von den heutigen Tscheremissen folgendes[544]):

---

[540]) s. z. B. Thurnwald in Eberts Reallex. 11, S. 34ff.

[541]) P. Chr. Asbjørnsen, Illustreret Nyhedsblad, Christiania 1852, Nr. 44, S. 177.

[542]) Beskrivelse over Sillejords Praestegield, S. 252f.: „*Aaske-Reia reiser adskillige gange i jule, og især, naar store Drikkelav er i Nærheden.*" S. auch DM[4], S. 789.

[543]) Vgl. z. B. Wilke in Eberts Reallex. 13, S. 412ff.

[544]) Die Religion der Tscheremissen, FF Communications, Nr. 61, 1926, S. 31ff.

Beim Totenmahl, das 40 Tage nach dem Hinscheiden eines Menschen gehalten wird, glaubt man ihn zunächst unsichtbar anwesend und läßt ihn am Opfermahl teilnehmen, das sich bis in die Nacht ausdehnt. „Gegen Mitternacht beginnen wenigstens die Lebenden von Speise und Trank genug zu haben. Alle sind in froher Laune, die Branntweinbecher hier und da leeren sich, hat sich doch sogar in dem Napf des Toten eine stattliche Menge angesammelt. Die Sackpfeife, die bis dahin still im Busen ihres Eigentümers ruhte, wird jetzt hervorgelangt und der eine und andere fordert den *ört*[545]) des Toten zum Tanz auf. Niemand bleibt auf seinem Fleck, alles dreht und schwenkt sich. Die müden Hände können kaum noch neue Kerzen zubereiten und befestigen. Auch die Witwe und die Kinder des Verstorbenen haben auf eine Weile ihre Trauer vergessen. Viele Männer bewegen sich nur noch mechanisch, einige sind schon in den Ecken eingeschlummert.

Aber doch gibt es auch solche, die sich wach zu halten vermögen. Auf eine Weile verstummt das Tanzgeräusch und das Stimmengeschwirr. Die Neugier erwacht, als jemand an der Tür ruft: ‚der Tote kommt!‘, wobei eine Person von ehrwürdigem Äußern in die Stube tritt und sich an den Platz des Toten setzt. Die Witwe eilt ihm entgegen und umarmt ihn, wobei sie ihn ihren Mann nennt, die Männer reichen ihm die Hand und nennen ihn mit dem Namen des Verstorbenen. Die Tscheremissen pflegen nämlich am Gedächtnisfest der vierzigsten Nacht einen unter sich, der nach Größe und Aussehen an den Verstorbenen erinnert, auszuwählen. Dieser legt dann in der Nacht die Kleider des Toten an. Er wird *wurgem t'śišə* (‚der die Kleider Anlegende‘) oder *kolšə olmeš šind' žəš* (‚der anstelle des Toten Sitzende‘) genannt. Er ist der Stellvertreter des Toten, und alle Höflichkeit und Freundschaft ist danach ausschließlich auf ihn gerichtet. Ihn möchte jeder nach bestem Vermögen mit Speise und Trank, mit letzterem besonders ausgiebig, versorgen. ‚Der Tote‘ erzählt von seinen Erfahrungen im Jenseits und rät den Seinen, seiner zu gedenken, in Eintracht zu leben und Streit zu meiden, zu arbeiten und das Hauswesen vorwärts zu bringen. Die Hausbewohner ihrerseits bitten den ‚Toten‘ um Schutz.

Die Kerzen beginnen allmählich eine nach der andern zu verlöschen, nur die größte flackert noch etwas, als plötzlich einer der Alten vom Hofe hereinkommt und die Schlummernden weckt: ‚Erwacht, der Morgen dämmert, der Tote will zur Ruhe.‘ In die Ermatteten kommt neues Leben, denn vor Tagesgrauen muß der Tote ehrenvoll in die Unterwelt, wo jetzt die Nacht beginnt, zurückgebracht sein. Aber zuerst wird ein Gebet

---

[545]) d. i. die Seele, s. a. a. O., S. 13f.

verrichtet, alle knien nieder, das Angesicht dem Platze des Toten zugewandt. Es wird ihm bemerkt, daß jetzt seine Zeit gekommen ist, mit den anderen früher Verstorbenen in sein nunmehriges Heim zurückzukehren. Man wünscht ihm Wohlsein und fordert ihn auf, sich Freunde unter ‚den alten Tscheremissen' *(toštə̂ mari),* womit die Verstorbenen gemeint sind, zu verschaffen. Außer an den Letztverstorbenen richtet man auch an die anderen Toten gute Wünsche: ‚Möget ihr dort Brot und Salz die Fülle haben, geht nicht hungrig und durstig von hier weg, seid reich und glücklich, wandelt im Licht, helft auch uns im Leben, erschreckt uns nicht, verbergt nicht unser Vieh und unsere Familie zerstreuet nicht!' Danach nimmt einer den Kerzenständer, der andere den Speisetrog, der dritte das Trinkgefäß, die übrigen, die Witwe voran, tragen alle Kleider des Toten, und so begibt man sich auf den Hof, der ‚Tote' an der Spitze. Vom Hofe geht der Zug auf die Straße, und dort lenkt er nach der Begräbnisstätte ein. Die Weiber jammern laut. Bis zum Friedhofe selbst bewegt sich der Zug jedoch nicht, sondern er hält auf einem Rasenplatze außerhalb des Dorfes oder an einem Kreuzwege (!) an. Die Reste der brennenden Kerzen sowie von Speise und Trank schüttet man dorthin. Auch hier gedenkt man des Toten, man wünscht ihm eine glückliche Stätte, ermuntert ihn, es sich im Verkehr mit den Jenseitigen wohl sein zu lassen, und bittet ihn, nicht in sein altes Heim zurückzukehren, wenigstens nicht als ungebetener Gast. Außer Speise und Trank wird ihm beim Abschied auch ein Holzlöffel und eine Tasse mitgegeben, die an der betreffenden Stelle zerbrochen wird; denn andernfalls bekommt sie der Verstorbene nicht, wie die Tscheremissen meinen. Die Speisereste fressen die Hunde vom Felde, die Kleider des Verstorbenen werden an Unbemittelte verteilt, ‚der an Stelle des Toten Sitzende' legt wieder seine eigenen Kleider an und so hat ‚die Feier des Totengeleites' *(kolšəm užatəmaš)* ihr Ende gefunden."

Es wird niemand, der die Psychologie primitiver Religion kennt, einen Zweifel hegen, daß hier kein leerer Mummenschanz die Totenfeier krönte, sondern daß „der die Kleider Anlegende" wirklich in mystischer Weise als der Verstorbene „galt", daß er mit ihm verselbigt wurde.

In solchem urtümlichen Totenbrauch möchte ich nun die Erklärung einer höchst merkwürdigen Stelle der isländischen Eyrbyggjasaga (cap. 54) sehen, die m. W. bisher nicht befriedigend gedeutet ist:

„Am Morgen, als Thorodd und seine Begleiter von Nes mit der Dorschladung wegfuhren, kamen sie alle draußen vor Enni um. Das Schiff und der Dorsch wurden bei Enni ans Land getrieben, aber die Leichen fand man nicht.

Als man diese Neuigkeit in Froda erfuhr, da luden Kjartan und Thurid ihre Nachbarn zum Erbmahl ein; da wurde das Julbier (!) eingenommen und als Erbmahl gestaltet. Aber am ersten Abend, als die Männer beim Erbmahl saßen und ihre Plätze eingenommen hatten, da tritt der Bauer Thorodd in den Saal und seine Fahrtgenossen, alle ganz naß. Die Männer nahmen Thorodd wohl auf, weil dies als gutes Vorzeichen (!!) angesehen wurde, denn damals hielten die Leute dies für Wahrheit, daß Männer, die im Meer ertrunken waren, bei Ran gute Aufnahme gefunden hätten, wenn sie ihr Erbmahl besuchten (!), denn damals war das alte Heidentum *(forneskjan)* noch wenig zurückgedrängt, wenn die Leute auch getauft waren und Christen genannt wurden. Thorodd und seine Leute gingen quer durch den Saal; aber dieser hatte zwei Türen. Sie gingen zur Feuerstube und erwiderten keines Mannes Gruß; sie setzten sich ans Feuer, aber die Hausleute stoben aus der Feuerstube. Doch Thorodd und die Seinen blieben dort sitzen, bis das Feuer aus war; da verschwanden sie. So ging es jeden Abend, solange das Erbmahl dauerte, daß sie ans Feuer kamen. Manche meinten, dies würde aufhören, wenn das Erbmahl zu Ende wäre. Über dieses Erbmahl wurde viel gesprochen. Die Geladenen begaben sich nach dem Gastmahl heim, doch die Bewohner des Hauses blieben recht bedrückt zurück. An dem Abend, wo die Gäste fort waren, wurden die Küchenfeuer angezündet wie gewöhnlich. Doch als die Feuer brannten, kam Thorodd mit seinem Gefolge herein, und sie waren ganz naß. Sie setzten sich ans Feuer und begannen ihre Kleider auszuwinden; und als sie sich gesetzt hatten, kamen Thorir Holzbein und seine Begleiter herein[516]). Sie waren ganz voll Erde. Sie schüttelten ihre Kleider und streuten die Erde auf Thorodd und die Seinen. Die Hausleute stoben aus dem Feuerhaus, wie es zu erwarten war, und hatten an diesem Abend weder Licht noch (Wärme-) Steine und keine Ruhe am Feuer. Den nächsten Abend wurde das Küchenfeuer in einem anderen Haus angezündet; man meinte, dorthin würden sie schwerer kommen. Aber es kam nicht so, denn alles ging so wie am Abend vorher. Beide Scharen kamen zu den Feuern. Am dritten Abend gab Kjarten den Rat, man möge im Feuerhaus ein großes Langfeuer machen, aber das Küchenfeuer in einem anderen Gebäude. Und so geschah es. Und dies schloß damit, daß Thorodd und die Seinigen am Langfeuer saßen, aber die Hausleute am kleinen Feuer, und so ging es die ganze Julzeit über."

In dieser Gespenstergeschichte fällt folgendes auf: Das Erscheinen der Toten beim weihnächtlichen Totenmahl wird als etwas ganz Gewöhn-

---

[516]) Ebenfalls Verstorbene, s. cap. 53.

liches aufgefaßt. Das Absonderliche und Angstverbreitende beginnt ja offenbar erst damit, daß sie keines Mannes Gruß erwidern und sich ans Küchenfeuer setzen. Erst dies ist das Abnorme und beängstigt die Leute des Gehöfts (*váru hýbýli heldr dauflig eptir).* Und erst dieses ungewöhnliche Benehmen der „Toten" zeigt Böses an: eben dies aber ist die epische Funktion dieser Episode im Aufbau der Geschichte — sie verkündet neben andern spukhaften Vorzeichen Unheil. Das abnorme Auftreten der Geister ist die Pointe der Erzählung — dagegen ihr Erscheinen selbst wird ziemlich nebenher als etwas Normales erwähnt. Während man ihr ungewohntes Tun mit Schrecken beobachtet, freut man sich geradezu über ihren Besuch beim Erbmahl, denn einen solchen hielt „man" damals für ein gutes Zeichen!

So zeigt also der Aufbau dieser Erzählung, daß das Erscheinen der Toten bei diesem Totenmahl zur Julzeit als etwas Regelrechtes galt[547]), das gar nicht um seiner selbst willen berichtet wurde.

Wie soll man diese trockenen Angaben der Saga, die sie in der Spukgeschichte so nebenbei erwähnt, verstehen?

Besonders beachtenswert ist, daß dieses Totenmahl hier zur Julzeit stattfindet, wo das „Wiederkommen" der Toten ja durch unzählige Volkstraditionen belegt ist. Nur hat man bisher immer gemeint, da handle es sich bloß um „Gedanken" an unsichtbare Geister, nicht um ein leibhaftiges Auftreten von Vertretern der Toten. Mit der Sagastelle ist diese Auffassung freilich nicht wohl vereinbar.

Nun besitzen wir einen sicheren Beleg für das Vorkommen von Masken bei den Gilden (Minnegelagen, Totenmählern) in einer bestimmten Frist nach dem Hinscheiden eines Menschen.

---

[547]) Ob hierher auch die Worte *Hampérs* in der eddischen *Guðrunarhvǫt* (ed. Neckel, Str. 8) zu stellen sein mögen:

> † *Svá komaz meirr aptr, móður at vitia,*
> *Geir-Niǫrðr, hniginn á Goðpióðo,*
> *at þú erfi at ǫll oss drykkir,*
> *at Svanhildi ok sono þína.*

Dies hat schon die Arnamagneanische Ausgabe der Saemundar Edda, II (Kopenhagen 1818), S. 957, Anm. 3, angenommen.

H. Gering (Edda 3, 2, S. 417) meint im Kommentar zur Stelle: „Daß *Hampér* die absicht äußere, als toter selber an dem erbmahl teilzunehmen, wie die gespenster der ertrunkenen in der Eyrbyggjasaga . . ist schwerlich anzunehmen" — doch sind es nicht sprachliche Gründe, die gegen eine solche Auffassung sprechen, sondern diese Deutung scheint Gering wohl sachlich unglaublich. Gemeinsam wäre beiden Stellen übrigens die Tatsache, daß hier wie dort die „wiederkehrenden" Toten ohne regelrechtes Begräbnis blieben. Vgl. Mogk, PGr², III, S. 253.

Der Erzbischof Hincmarus von Rheims erließ im Jahre 852 eine Verordnung über das Benehmen der Geistlichen bei solchen Mählern[548]: kein Priester möge am Jahrestag oder am 30., 7. oder 3. Tag, nachdem jemand gestorben sei, oder auf welche Berufung hin Geistliche zusammenkämen, sich berauschen, noch sich erbitten lassen, zur Minne *(in amore)* der Heiligen oder der Seele selber zu trinken, oder andere zum Trinken zwingen oder sich auf fremde Aufforderung hin betrinken. Weder Geklatsch und ungeschlachtes Gelächter, noch eitle Fabeln dort zu erzählen oder zu singen möge er wagen, noch möge er gestatten, daß die schändlichen Spiele mit dem Bären *(joca cum urso)* oder mit Tänzerinnen vor ihm aufgeführt würden, oder daß man dort Dämonenlarven *(larvas daemonum)* trage, die man gemeinhin *„talamascas“* zu nennen pflegt: denn dies sei Teufelswerk *(diabolicum)* und von den heiligen Gesetzen verboten.

Hier finden wir die typischen Motive beisammen: Gelage mit Minnetrünken für die Heiligen oder (!) für die Totenseelen *(in amore sanctorum vel ipsius animae bibere)*. Daß bei diesen Gilden mit ihren heidnischen Bräuchen die Heiligen an die Stelle heidnischer Gewalten getreten sind, unterliegt wohl keinem Zweifel[549]. Daß der Überirdischen und der Toten gedacht wurde, ist ebenfalls ein typischer Zug[550], ferner die Strenge der Trinkregeln beim Zutrinken[551]. Vor allem die Zeiten dieser Gelage aber erweisen, daß es sich hier um feste, ehrwürdige Überlieferungen handelt[552]. Sie finden statt 3 oder 7 Tage nach dem Hinscheiden des Verstorbenen und am 30. Tag nach diesem Zeitpunkt — d. h. zu Terminen, die im Totenkult ungeheuer verbreitet sind[553], nur daß

---

[548]) Patrologia latina, ed. Migne, Bd. 125, Sp. 776. Zur Textkritik vgl. *Reginonis Abbatis Prumiensis libri duo ..*, ed. Waschersleben (1840), S. 108; s. auch Homeyer, Der Dreißigste (vgl. u. Anm. 553), S. 102.

[549]) Vgl. bes. V. Grønbech, Vor Folkeæt i Oldtiden, IV: Menneskelivet og Guderne, S. 14ff., und bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte⁴, 1925, 2, S. 598f.; s. Grimm, DM⁴, S. 48ff., N.S. 31. Vgl. auch Schmeller, Bayr. Wb. 1, 1617f. Weiteres im II. Band.

[550]) s. bes. Grønbech, Vor Folkeæt IV, S. 14ff. u. 115ff. (Belege).

[551]) Vgl. *„ad bibendum cogere“*, a. a. O.

[552]) Karl Hegel, der die Gilden für nicht germanischen, sondern christlichen Ursprunges hielt, u. a. weil „Brüderlichkeit eine den Germanen ursprünglich fremde (!), und zwar spezifisch christliche Idee“ gewesen sei (Städte und Gilden I, 6), meint auch, die von Hincmarus bezeugten „Belustigungen mit einem Bären und Tänzerinnen“ und die „teuflischen Masken“ seien „Lustbarkeiten (!), die den ernsthaften Nordländern fremd waren“ (a. a. O., S. 7f.)!

[553]) s. z. B. „Totenmahl“ in Eberts Reallex. 13, S. 412f.; reiches Material bei Homeyer, Der Dreißigste [= Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1864, S. 87ff., 140 u. ö.].

bei osteuropäischen Völkern wie Slawen, Litauern[554]) der 40. Tag den 30. vertritt — und so auch bei den Tscheremissen (s. o.). Auch der Jahrestag des Todes wurde weithin gefeiert[555]). Vielleicht wäre es denkbar, daß das „*anniversaria dies*" hier den Tag des Jahreswechsels bezeichnete[556]), was uns wieder in die „Zwölften", die Julperiode, führte, also die klassische Zeit des Totenspukes und Totenkults, wie uns das neben der Eyrbyggjasaga geradezu unzählige Belege erweisen[557]).

Zu der uraltertümlichen Sitte, die der über tausend Jahre alte Erlaß des Erzbischofs Hincmarus bezeugt, indem er sie verbietet, halte man den folgenden Beleg aus der allerneuesten Zeit, den ich einer Erzählung von Richard Billinger aus seiner oberösterreichischen Heimat entnehme[558]): „. . . Am 27. Dezember, am Tage des heiligen Evangelisten Johannes, wird zur Stunde der Abenddämmerung in allen Bauernstuben des Innviertels der Johanniswein getrunken. Der Bauer, die Bäuerin, beide im Festgewande, laden ihre Dienstleute, die ‚Ehehalten', zum Tische, es füllt der Bauer sein Glas mit dem roten Weine, und er erhebt sich, stößt erst mit der Bäuerin, seinem Weibe, an, dann mit allen seinen Dienstleuten, und er spricht die Worte: »Ich trinke die Liebe des heiligen Johannes.« — Unser Nachbar, der Schweinezüchter, hatte sich diesen hochgepriesenen Tag zur feierlichen Verlobung mit seiner Magd Rosa ausersehen. Ein Fäßchen voll des teuersten Weines hatte er in der Stadt gekauft, seine Larven, zwei hölzerne Trinkmasken, neu vergolden lassen. Die ja den Brauch des Johannisweintrinkens gar hoch halten, setzen vor und nach dem Weinnippen die Larve (!), die goldene Maske, auf, lassen Musikanten (!) im Hausflure spielen, von Gauklern Tänze (!) sich zeigen. — Flötenbläser und den Dudelsackpfeifer hatte der Nachbar gedungen und etliche Stadtkomödianten, die, auf Stelzen[558a]) laufend, als die Riesen vor den Stubenfenstern während des Verlöbnisses tanzen mußten... (S. 77:) Der Bauer saß und schwieg... Ob nun die Flötenbläser bald anhöben? Der Bauer, schien es, wartete darauf. Da schon schallte der

---

[554]) s. Eberts Reallex. 13, S. 413; bezüglich der Tscheremissen s. U. Holmberg, FF Communications 61, S. 27ff.; vgl. aber auch Homeyer a. a. O., S. 93.

[555]) s. Homeyer a. a. O., S. 93, 101, 127 u. ö.

[556]) s. Homeyer a. a. O., S. 107 u. Anm. 1; vgl. allerdings a. a. O., S. 91, 98, 127, 140, wie auch Du Cange, Glossarium, I, 258.

[557]) s. bes. Feilberg, Jul, passim. Vgl. o. S. 137.

[558]) „Ich trinke die Liebe des heiligen Johannes" = Simplizissimus, 38. Jg., Nr. 7; 14. Mai 1933, S. 74 u. 77.

[558a]) Der Gebrauch von Stelzen ist bei verschiedenen übergroßen Mitwirkenden bei Umzügen nachweisbar. Wie weit mag er zurückreichen?

helle Laut in die Stube, der Dudelsack grunzte. Der Bauer erhob sich, und ich hörte ihn die Worte sprechen: ‚Ich trinke die Liebe des heiligen Johannes.‘ Ich hörte den Klang der Becherlein, sie stießen an und tranken nun den Wein der Liebe. — Da befahl der Alte: ‚Tue deine Larve fürs Gesicht!‘ — Es ertönte von den geöffneten Stubenfenstern eine wunderschöne Musik. Nun tanzten wohl auch die Riesen!...“

Was hier Billinger (geb. 1893) „aus seiner Kindheit“ erzählt, das stimmt mit den altheidnischen „Minnetrünken“ verblüffend überein. Daß die feierlichen Trünke zur „Minne“ des Hl. Johannes aus den Jul-Minnetrünken für germanische Heidengötter, wie wir sie aus Skandinavien so gut kennen, umgebildet seien, das hat schon Jacob Grimm angenommen[559]. Aber keiner seiner Belege weist eine solche Fülle altertümlicher Züge auf. Die Zeugnisse von 852 und von 1933 haben den feierlichen Minnetrunk unter Musik und Tanz sowie den höchst eigentümlichen Gebrauch von Masken gemein. Aus der alten *minne,* womit ursprünglich wohl das Gedenken bezeichnet werden sollte, ist in der neueren Zeit die „Liebe“ des Heiligen geworden (vgl. *„in amore sanctorum“*). Kirchliche Herkunft würden wir hier gewiß nicht annehmen, auch wenn der Erlaß von 852 nicht ausdrücklich erwiese, daß die Kirche den Brauch als „teuflisch“ mißbilligte. Wen es unbegreiflich dünkt, warum der Erzbischof seinen Geistlichen untersagte, nach dem Herkommen *in amore sanctorum* zu trinken, den wird es stutzig machen, daß in verhältnismäßig später Zeit statt des christlichen ein Trinken *in amore diaboli* erwähnt (und verpönt) wird[560]. Hier ist Altheidnisches verchristlicht, aber nicht so durchgreifend, daß nicht die alte Grundlage des Brauchs noch erkennbar wäre.

Das Auftreten der „Tänzerinnen“ beim Totenmahl, wogegen Hincmarus eifert, dürfen wir uns gewiß nicht als laszive Angelegenheit vorstellen, sondern als rituellen Brauch, gerade wie der „Tanz des Toten“ bei den Tscheremissen und der Tanz der Hinterbliebenen mit seiner „Seele“ ganz offenbar heilige Handlungen sind[561]. Übermut mag im Rausch des Gelages natürlich häufig oder regelmäßig geherrscht haben. Doch die ganze Sitte war gewiß streng rituell[562]. Die *„joca cum urso“* dürften bei den Totenmählern wohl nicht von wirklichen Bären

---

559) DM⁴, S. 48ff.; vgl. auch N., S. 31.

560) DM, a. a. O.

561) vgl. o.; Abbildung bei U. Holmberg a. a. O., S. 33.

562) *„diabolica carmina cantare, joca et saltationes facere, quae pagani diabolo docente adinvenerunt“*, verbietet *„laicis, qui excubias funeris observant“*, auch Regino v. Prüm (ed. Waschersleben, 1840, S. 180); vgl. auch Homeyer a. a. O., S. 101ff.

ausgeführt worden sein, sondern von einem Maskierten, wie er auch in den Fastnachtszügen zu den fast ständigen Figuren gehört[563]).

Bleiben also noch die Masken, „die man »*talamascas*«[564]) nennt". Was für eine Rolle mögen sie ursprünglich beim Totenfest gespielt haben? Daß Masken Dämonen darstellen, wissen wir. Sollten die „*larvae daemonum*" (s. o.) nicht Aufzügen von Totendämonen gedient haben?

Dann wäre die Kette geschlossen: Der altnordische Brauch reihte sich den Vermummungen an, die bei Totenfesten der Primitiven vorzukommen pflegen[565]). Daß das Totenheer bei uns während gewisser Totenfeste mimisch auftrat, wird ja nach den in dieser Arbeit beigebrachten Belegen wohl nicht mehr bezweifelt werden. Im besonderen aber handelt es sich hier um die Frage, ob auch individuelle Tote dargestellt wurden? Wenn bei römischen Begräbnissen Maskierte als die Ahnen des Verstorbenen aufzogen, ja dieser selbst durch einen Verlarvten repräsentiert wurde[566]), so muß darin wohl ein uralter, ehemals magischer Maskenbrauch fortleben, den primitiven Maskenkulten bei Totenfeiern vergleichbar. Daß in unseren germanischen Totenumzügen auch individualisierte Totendarsteller erschienen, dafür könnte schließlich ein auffallendes Sagenmotiv sprechen, das wir in der Überlieferung an den verschiedensten Punkten auftauchen sehen[567]): wiederholt versichern Augenzeugen, daß sie im Totenheer Personen erkannt hätten, die im letzten Jahr verstorben waren[568]). Und zwar taucht diese Mitteilung gerade bei solchen Berichten auf, als deren Kern wir mit größerer oder geringerer Sicherheit wirkliche Maskenzüge vermuten dürfen.

---

[563]) Seine kultische Funktion festzustellen, ist freilich nicht leicht; Belege in Handwb. d. dt. Aberglaubens I, S. 881 ff., und Verf., Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 379 ff.

[564]) Über das Wort s. J. Franck bei: Joseph Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, 1901, S. 662 ff., woselbst weitere Belege.

[565]) s. auch Eberts Reallex. 13, S. 412; Frazer, The Golden Bough II, S. 178; VI, S. 53.

[566]) s. H. Blümner, Die römischen Privataltertümer [= Handbuch d. klass. Altertums-Wiss., hgg. von I. v. Müller, IV, 2, 2], 1911, S. 493 ff.; Frazer, The Golden Bough II, S. 178.

[567]) So bei Ordericus Vitalis (Patrologia latina 188, S. 607 ff.), hier allerdings tendenziös gewendet; ferner bei Agricola, 750 deutscher Sprüchwörter, Nr. 667; J. Prätorius, Blockes-Berges Verrichtung, 1668, S. 15; vgl. Ekkehard v. Aura, Chronicon, a. a. 1123 (= MGSS VI, 261). Vgl. o. S. 39, 73 f., 92, 99 f. und u. S. 240, 313.

[568]) Also vor der endgültigen Übersiedlung des Verstorbenen ins Totenreich, die durch das Leichenmahl bezeichnet (und bewirkt!) wurde? Dies paßte zu der Vorstellung, daß im Totenheer nur die ruhelosen Toten zogen. Damit überschneidet sich, wie unten (S. 225 ff.) zu zeigen, eine ganz andere Auffassung des Totenheeres als einer Schar von bevorzugten Auserwählten.

Pferdeopfer

Die Sage vom bestraften Spötter

Vielleicht läßt sich noch eine weitere Art von Opfern nachweisen, die im Schoß unserer Geheimbünde verborgen fortlebte, nachdem sie mit zäher Gewalt aus dem öffentlichen Leben verdrängt war: nämlich die berühmten altgermanischen Pferdeopfer[569]). Einen Reflex von einem heimlichen Weiterbestehen dieses vornehmsten germanischen Tieropfers glaube ich in einer der verbreitetsten unserer Volkssagen wahrzunehmen, die jedoch m. E. bisher noch nicht richtig gedeutet worden ist. Dies möge eine etwas ausführlichere Behandlung rechtfertigen:

Wer das Schreien der Wilden Jagd frech nachahmt, so erzählt man sich von Friesland bis in die Alpen, dem wird eine unheimliche Gabe zugeworfen. In den Gegenden, wo der Wilde Jäger das Moosweibchen verfolgt und erjagt, ist es ein Teil von dessen grünem Leib, der dem Spötter zugeschleudert wird[570]). Auch ein alter Bärenschinken erscheint statt dessen, aber wesentlich seltener. Ziemlich vereinzelt ist die Variante, daß der Wilde Jäger ein Menschenbein herabwirft, an dem etwa gar noch ein Strumpf oder ein Schuh haftet[571]), oder einmal eine abgehauene Mohrenhand[572]). Bei weitem die häufigste Version jedoch ist die folgende: wer des Wilden Jägers Ruf nachahmt, dem wirft er einen Pferdeschinken zu und ruft: *„Hast mit helfen jagen / Mußt auch mit helfen nagen“*; bisweilen wird diese Formel ersetzt durch *„heste met jûcht, mütste ôk met frêten“*[573]) oder *„wenn jî mêe jâget, söll'je âk mêe frêten“* oder ähnliches[574]). Rochholz[575]) erzählt von einem Bauern, der das Wilde Heer verhöhnte, worauf man den Ruf hörte: *„Halfest Du mir heute jagen / so kannst Du jetzt auch Knochen nagen.“* Doch es ist nur eine ziemlich vereinzelte Umdeutung, wenn hier erzählt wird, dieser Bauer habe seit dem Tage an der Auszehrung gelitten.

Sonst wird dem Spötter ganz regelmäßig eine Pferdekeule zugeworfen, während eine Stimme jenen Reim ruft[576]). Diese schlimme Gabe, die

---

[569]) Vgl. Grimm, DM, S. 38ff. u. N, S. 26; Maurer, Die Bekehrung des norweg. Stammes I, S. 433; II, S. 198, 274f., 421.

[570]) Mannhardt, WuFK I, S. 82f.; Belege zusammengestellt bei H. Plischke, Die Sage vom Wilden Heere, S. 72, Anm. 1; ferner z. B. Grimm, Dt. Sagen I, Nr. 48; Witzschel, Sagen aus Thüringen, Nr. 206.

[571]) z. B. Bartsch, Sagen aus Mecklenburg I, S. 9.

[572]) Zaunert, Westfäl. Sagen, S. 51.

[573]) Kuhn-Schwartz, Norddt. Sagen, S. 3.

[574]) Schambach-Müller, Niedersächsische Sagen und Märchen, S. 69, ähnlich S. 74; s. auch DM, S. 776.

[575]) s. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 175.

[576]) z. B. Kuhn, Märkische Sagen u. Märchen, S. 25f.; Kuhn-Schwartz, Norddt. Sagen, S. 131, 181f., 238; Müllenhoff, Sagen..., 1845, S. 369, 371;

einen abscheulichen Geruch verbreitet, ist nicht wegzubringen. Sehr oft wird berichtet, daß sie an der Haustür oder am Stubenfenster hängenbleibt. Und ihre magische Natur erweist sich dadurch, daß nur magische Mittel sie entfernen können.

Wie ist nun diese Sage — eine der verbreitetsten unseres Volkes, wie gesagt — zu verstehen?

Zuerst ist festzustellen, daß wir es hier offenbar mit den Ablegern einer einzigen epischen Sage zu tun haben, nicht mit Formen, die an verschiedenen Punkten unabhängig entstanden sind (wie wir dies bei recht vielen „kultischen" Schilderungen des Spuks beobachten können). Diese Geschichte ist gewiß von einem einzelnen Menschen ersonnen worden[576a]) und hat sich von dem Ort ihrer Entstehung nach verschiedenen Seiten hin ausgebreitet, wobei ihr Wortlaut teils im wesentlichen unverändert blieb, teils mehr oder minder durchsichtigen Variationen unterworfen wurde.

Da sich die Erzählung auf einen allgemein für „wirklich" gehaltenen Gegenstand, die Wilde Jagd, bezieht, so dürfen wir fragen: auf welche Motive des Volksglaubens ist diese kleine Erzählung aufgebaut und was waren die psychologischen Voraussetzungen ihrer außerordentlichen Volkstümlichkeit?

Die Geschichte teilt mit anderen Volkssagen die Scheu vor den dämonischen Mächten. Wer ihrer spottet, wird bestraft. Der Spott besteht

---

Peuckert, Schles. Sagen, S. 194f.; Zaunert, Westfäl. Sagen, S. 51 (ein ganzes Pferd); Kühnau, Schlesiens volkstümliche Überlieferungen IV, S. 461, 463, 501, 507f., 509; reiche Belege bei Plischke a. a. O., S. 72, Anm. 2; damit vgl. u. a. noch folgende Traditionen, die zum Teil offensichtlich umgestaltet sind: Einem Burschen, der dem „Feuermann" gepfiffen hatte, kommt ein blutiger Knochen ins Fenster geflogen, der (!) sprach: *„Du hast mit duhn jagen* [nach anderen: *rennen*] / *Du sollst nicht duhn knagen."* Der mutwillige Bursche starb kurze Zeit danach. (L. Korth, Zs. d. Aachener Gesch.-Vereins XIV, 1892, S. 96.) Dazu Lit. in Anm. 1: bei Prenden wirft *„General Sparr"* eine Menschenlende herab. Ruf: *„Hast Du helfen jagen, sollst Du auch helfen tragen"*, Kuhn u. Schwartz, Norddt. Sagen, Nr. 76, dazu S. 478, Anm. 76. Auch bei den Wenden findet der Rufer am Morgen ein Menschenbein vor der Tür, s. v. Schulenburg, Volkssagen aus dem Spreewald, S. 136. Wer wirklich bittet, bekommt ein Stück Wild, der Spötter aber nur faules Fleisch (s. Gredt, Sagenschatz d. Luxemburger Landes, S. 507, Nr. 4; S. 512, Nr. 1, 4): auch dies ist eine rationalisierende Auflösung der sonst üblichen Sagen. — Im Kreis Bütow wird ein Weib, das mitgebellt (!) hat, von den Hunden des Wilden Zuges gehetzt (Knoop, Volkssagen, Gebräuche, Märchen aus dem östl. Hinterpommern). Auch in einer andern Sage ruft der Wilde Jäger: *„Du hast mir bellen (!) geholfen, Du sollst auch mit mir essen"* (Knoop, Sagen u. Erzähl. aus der Provinz Posen, S. 19).

[576a]) Denn daß sich in diesem Vers ein wirklicher Kultspruch spiegle, wüßte ich nicht zu belegen.

darin, daß ein gewöhnlicher Mensch den Ruf des Wilden Jägers nachahmt. Nun kennen wir eine große Menge von Sagen, die davor warnen, sich mit dem Wilden Heer einzulassen. Oft wird ausgemalt, wie gefährlich es sei, zum Fenster hinauszusehen, wenn die Wilde Jagd vorbeizieht. Trifft man sie im Freien, so ist es am besten, sich platt auf die Erde zu werfen und das Gesicht zu verstecken[577]). Der Eifer, mit dem man solche Warnungen vor dem Totenheer offenbar weiterzugeben pflegte, hat gewiß auch unserer „Warnungssage", wie man diesen (psychologischen) Typus nennen kann, wesentlich zur Ausbreitung verholfen.

Aber woher stammt das seltsame Motiv von der herabgeworfenen Pferdekeule? Dies sieht ja zunächst so unwahrscheinlich aus, daß es als Inhalt einer bloßen frei erdachten Warnungssage höchst ungeeignet scheinen möchte. Woher kommt die innere Energie dieser Sage, wodurch sie so weit umhergetrieben wurde?

Die allegorisierende Mythenforschung hat in dem (abscheulich stinkenden, zur Strafe herabgeworfenen!) Pferdefuß tiefsinnigerweise einen Beweis für Wotans Güte gesehen, der aus seinem unerschöpflichen Reichtum spende[578])! Aber keineswegs besser als solcher schwärmender Romantizismus war die der nüchternen Folgezeit so liebe naturmythologische Auffassung. In der herabgeworfenen verwesenden Pferdekeule, die über der Tür oder am Fensterkreuz hängenbleibt und von dort nicht wegzubekommen ist, bis man magische Mittel verwendet, sah die naturmythologische Schule den Blitz, in den Worten des Jägers *(„Hast mit helfen jagen, sollst mit helfen nagen")* dagegen den Donner[579])!

Diese Deutung ist ein denkwürdiges Dokument der Anschauungen der „Naturmythologen", oder, richtiger gesagt, ihres bemerkenswerten Anschauungsmangels. Denn alles, was an dieser Sage greifbar, anschaulich und einprägsam ist, wird hier völlig ignoriert: Das menschliche „Rufen" des Jägers und die Vorstellung, daß das Mit-Rufen einem „Mit-Jagen" gleichkomme, besonders aber der stinkende verhexte Pferdefuß an Tür oder Fenster (der ja keine überwältigende Ähnlichkeit mit einem Blitz aufweist!), wie die Aufforderung, „mit zu nagen". Diese anschaulichen Hauptbestandteile der Sage sind aus der Wetter-

[577]) Zahlreiche Belege z. B. bei Feilberg, Jul II, S. 41ff., 329ff.; vgl. Plischke a. a. O., S. 75f.

[578]) J. W. Wolf, Beiträge zur dt. Myth. II, S. 132; vgl. auch ib. I, S. 16f., und Simrock, Handbuch d. dt. Myth., S. 199f.

[579]) s. z. B. El. H. Meyer, Germ. Myth., S. 239 und andere mehr. Schambach u. Müller, Niedersächsische Sagen, S. 420, haben sogar eine Ohrfeige, die der Jäger irgendeinem Frechen gibt, als „Blitzsymbol" gedeutet...

Allegorie nicht nur nicht „ableitbar“, sondern sie stehen zu ihr in einem Widerspruch, der mir geradezu unversöhnlich scheint. Nie hätten sich diese Motive an eine Blitz-Allegorie anschließen können — solange man nämlich das Bild eines Blitzes irgendwie lebendig vor Augen gehabt hätte. Vorurteilsfrei betrachtet, zeigt sich die meteorologische Allegorie genau ebenso abstrakt, ebenso blaß, unanschaulich und wirklichkeitsfremd, ja wirklichkeitswidrig wie die philosophisch-ethische allegorische Deutung.

Im Mittelpunkt der Sage steht ein Zug, der in der Tat mit Naturmythologie gar nichts zu schaffen hat und meines Erachtens unmöglich aus ihr abgeleitet werden kann: dem Spötter wird zugemutet, mit zu „nagen“, d. h. die widrig-unheimliche Speise des Wilden Jägers zu teilen. Die Sage kennt als solche „Speise“: einen Pferdefuß, einen Menschenfuß (bisweilen mit einem Strumpf daran), selten einen Bärenschinken, öfter ein Stück von einem „Moosweibel“. Welche Version ist ursprünglich? Da der Sinn der Sage ist, daß dem Spötter ein (freilich verhängnisvoller) „Lohn“ für das Mit-Jagen herabgeschleudert werde, so wird man bei dem zugeworfenen Stück Fleisch einen „Anteil an der Jagdbeute“ erwarten, wie dies denn auch manche Sagenversionen und fast alle einschlägigen wissenschaftlichen Erörterungen aussprechen. Da der Wilde Jäger oft solche „Moosweibchen“ hetzt, so ist es folgerichtig, daß dem Mitjagenden ein Anteil an dieser Beute zufalle. Auch die, übrigens vereinzelte, Variante, daß die Wilde Jagd einem Eber nachsetze und ein Holzhacker, der jagen geholfen, vierzehn Tage lang Eberfleisch einsalzen konnte[580]), ist viel logischer, und — dies ist methodisch wichtig — sie erweist sich eben dadurch als sekundäre Umgestaltung.

Aber wie steht es mit der bei weitem häufigsten Version, daß der Speiseanteil eine Pferdekeule sei? Es ist nicht so, wie man vielleicht erwarten könnte, daß die Sage berichtete, die Wilde Jagd setzte einem Gaul als ihrem „Jagdwild“ nach[581]). Jedermann wird zugeben, daß das

---

[580]) DM⁴, S. 776.

[581]) W. Mannhardts Vermutung (WuFK I, S. 151 u. Anm. 1), daß in dieser Sage eine „Jagd auf Rosse“ als „Spur einer Erinnerung an eine längst verschwundene Kulturphase“ fortlebe, kann ich nicht bestätigt finden. Das feste Motiv der Sage ist ja nicht, daß Rosse gejagt, sondern daß sie gegessen werden sollen. Dies Motiv ist produktiv geworden. — Eine südwestdeutsche Fassung erzählt bei der Wiedergabe dieser Sage, daß der „Buchjäger“ auf einer Wiese „gejagt“ habe, „wo der Schinder gewöhnlich die alten Pferde absticht“ (Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 101). — Es ist sehr wohl möglich (vielleicht sogar wahrscheinlich), daß dieses Motiv nur eine sekundäre Erweiterung ist: der Wilde Jäger wirft dem oder der Vorwitzigen einen Pferdeschinken zu — daraus könnte der Erzähler geschlossen haben, daß der Jäger dieses Pferdebein vom Schindanger genommen hätte. — Allerdings aber

Roß als Speise des Wilden Jägers nicht aus dem Vorstellungskreis einer anthropomorphen Hetzjagd konzipiert sein kann, sondern ihr vielmehr geradezu widerstrebt. Es ist sehr begreiflich, daß die logischere Version von dem Moosweibchen an Stelle der unlogischen vom Pferdefleisch trat, während der umgekehrte Vorgang psychologisch unverständlich ist. Auch daß die Wilde Jagd Menschen hetzt, ist eher vorstellbar, als daß sie Pferde „jage". Die Version vom Menschenfuß ist also ebenfalls als sekundär zu verstehen[582]). Das Pferdefleisch ist also nicht „Jagdbeute", wohl aber die Speise der Wilden Jagd. Hier stehe eine Version, die Kuhn und Schwartz[583]) anführen: „Ein andermal liegen Pferdejungen in der Nachtkoppel und schreien ihm (dem wilden Jäger) nach, da kommt er mit seinen Hunden herangebraust, zerreißt ein Pferd, nimmt sich ein Teil davon, ein anderes gibt er den Hunden und auch der Knechte jeder erhält ein Stück, wobei er sagt: ‚hast du helfen jagen / sollst auch helfen knagen', und darauf zieht er wieder ab. Die Knechte aber, die von dem Braten gegessen, sind am Leben geblieben, die's nicht getan, sind bald danach gestorben." Nicht nur hier, sondern auch in einer langen Reihe von anderen Traditionen hat dieses Stück Roßfleisch einen dämonischen Charakter, der sich allerdings in sehr verschiedener Weise geltend macht: entweder ist es nicht von der Stelle wegzubringen, an die es geworfen wurde, es kehrt immer wieder dahin zurück, bis man irgendwelche Zaubermittel (die Sage nennt deren verschiedene) anwendet, um es zu entfernen[584]). Dabei verbreitet es meist einen unerträglichen Geruch. Oder es verursacht eine Seuche. Manchmal ist es so schwer, daß man es nicht losmachen kann. Bisweilen verwandelt es sich auch in Gold. In der Regel aber ist es eine durchaus verderbliche Gabe, deutlich eine Strafe für den Unberufenen, der durch sein Schreien dem Wilden Jäger und den Seinen hat „jagen helfen[585])".

---

wäre es denkbar, daß Geheimbünde sich tatsächlich an den „verrufenen" Orten sammelten, wo die so streng tabuierte Pferdetötung vor sich ging. Damit wäre zu vergleichen, daß auch der Schimmelreiter sich gelegentlich auf dem Galgenplatz zeigt (s. Künzig a. a. O., S. 106, Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben I, S. 25f.; vgl. v. Amira, Germ. Todesstrafen, S. 230) — gerade wie der „Hängegott" *óðinn* gerne unter dem Galgen weilt. War die alte sakrale Richtstätte ein Treffpunkt der Männerbünde?

[582]) wie auch ihre sporadische Verbreitung und der groteske Zug vom Strumpf auf spätere Überlieferung deuten, die es aufs bizarr Schreckhafte abgesehen hat.

[583]) Norddt. Sagen ..., S. 181 f.

[584]) Eine Version erzählt, daß dies Fleischstück erst dann verschwinde, wenn der Straffällige wenigstens einen Bissen davon esse (z. B. Sieber, Harzland-Sagen, S. 76).

[586]) Man beachte besonders, daß das verpönte „Mit-Jagen" bloß darin besteht, daß jemand sich am lauten Lärmen beteiligt. Dazu stimmt völlig, daß (was aus

Das Motiv, daß der Wilde Jäger (und seine Leute) Pferdefleisch „nagen" und einen vorwitzigen Spötter, der sich unberufen einmischt, die schreckliche Zumutung treffen kann, „mit zu nagen" — diese Vorstellung kann m. E. ganz gewiß ebenso wenig aus dem Sturmmythos wie aus irgendeiner Märchen-Spekulation stammen. Es muß die Kunde bestanden haben, daß die Leute im Wilden Heer Roßfleisch essen, das aber gewöhnlichen Menschen verderblich sei. Übrigens erzählt man sich im Harz, daß der Wilde Jäger einst Christus am Trinken verhindert habe. Zur Strafe muß er nun „ewig wandern und sich von Pferdefleisch nähren[586])", wie er in der oben angeführten Sage ein Roß „zerreißt". Darin aber lebt wohl eine Erinnerung an Roß-Opfer der germanischen Kultverbände fort, das seit der Christianisierung als verflucht galt und gesetzlich aufs strengste verpönt war.

Woher aber die Vorstellung vom teuflischen halbverwesten Pferdeschinken am Fensterkreuz oder an der Tür — das anschauliche Kernstück der Sage? Auch hier führen m. E. Beziehungen von der epischen Sage zum Brauchtum.

---

den Abhandlungen darüber nur selten hervorgeht, aus dem Sagenmaterial aber fast immer) bei dieser „Jagd" die Beute oft gar keine Rolle spielt, der wilde Lärm aber dafür eine desto größere. Ferner scheint mir wichtig, daß wiederholt erzählt wird, der Frevler habe mit gebellt. So sagt ein Bericht aus Hessen: „Einmal, als der Wilde Jäger mit seinem Heer über Unterhauen (Kreis Hersfeld) zog, machten ein paar Burschen, die unter einer Scheune standen, das Hundegekläff (!) nach, da rief eine fürchterliche Stimme aus der Luft: „Wäret ihr nicht unter Dach und Fach, so sollte euch der Halsbügel krach!" (Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 14; hier spielt das bekannte Sagenmotiv mit, daß das Dach vor Geistern Schutz gewähre, s. Handwb. d. dt. Aberglaubens 2, S. 123). — Auch anderswo warnt die Sage ausdrücklich vor dem Mitbellen Unberufener: *„In Sagau bi den lütten See hett dat abends bellt un Larm makt. De Knech hört dat, he hett na den Burn sin Köh sehn wullt, un makt de Hunn dat na un bellt (!) ok ..."* Darauf wird ihm ein Knochen zugeworfen mit den Worten: *„Hest mit jagt, schast ok mit freten"* (G. F. Meyer, Schleswig-Holsteiner Sagen, S. 72). Auch in Schlesien haben einmal Wagnergesellen fast eine Stunde lang mit den Hunden des „Waldförsters" um die Wette „gebellt", worauf ihnen jener Geist eine Rehkeule zuwarf mit den Worten: „Habt ihr mitgetrieben, so sollt ihr auch mitessen" (R. Kühnau, in: Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, hgg. von Th. Siebs, IV, II, S. 495, Nr. 1115). In dieser stark umgestalteten Fassung (Rehkeule, Zuruf nicht in Reimen, keine Strafe!) besteht also die Jagdhilfe ebenfalls im Mit-Bellen. Diese „bellenden" Menschen erinnern uns wiederum an das „Gebell" und hundemäßige Geheul der nordischen Ekstatiker (s. o. Anm. 446). Endlich sei auf die höchst auffallende Überlieferung verwiesen, daß *Frau Holle*, die ja wie die Percht Beziehungen zum Totenheer hat, „belle" (s. Herrlein, Sagen des Spessarts, S. 189), ganz wie die antike *Hekate* (s. auch Malten, Jb. d. K. Deutschen Archäolog. Inst. 29, 1914, S. 237ff.). Vgl. auch o. Anm. 73, 226f. und 576. [586]) Sieber, Harzland-Sagen, S. 71.

Wir kennen nämlich germanische Hängeopfer unzweifelhaft „dämonischer“, altheidnischer Herkunft, bei denen man Stücke von Pferdeleibern der Verwesung anheimgab. Im Tempelhain von Uppsala hingen, wie uns Adam von Bremen überliefert hat, Leichen von Pferden und Hunden neben Menschenleibern. Die Bäume, an denen diese Körper verwesten[587]), galten als heilig. Und schon Tacitus erzählt vom Schauplatz der Varusschlacht, dort hätten nebst Bruchstücken von Waffen auch Glieder von Pferden gelegen und an Baumstämmen seien Roßköpfe befestigt gewesen[588]). Diese „Glieder“ können ja kaum bei der Schlacht abgehauen worden sein, sondern die Körper der Rosse wurden wohl eigens zerlegt — und zu welchen Zwecken konnte dies geschehen als zu kultischen? Die Köpfe der (Opfer-) Pferde wurden von den Germanen auch sonst häufig aufgehängt — und zwar bis auf den heutigen Tag[589]). Und solche Hängeopfer waren wohl außerordentlich oft mit Speiseopfern verbunden. Wo Opfermahlzeiten stattfanden, wird man gewisse Teile der Tierleichen an Stellen aufgehängt haben, wo man sie verwesen ließ, wie das im Opferhain von Uppsala üblich war. Die Annahme ist sicherlich erlaubt, daß man außer ganzen Pferden, wie sie in Uppsala hingen, und Roßköpfen, ferner den *„exuviae“* von Pferden[590]), auch andere Glieder der Opfertiere so aufbewahrte[591]). In unseren Sagentraditionen herrscht das anschauliche Bild, daß das dämonische (wir können vielleicht sagen: das „heidnische“) halbverweste Stück Pferdefleisch an der Haustür, dem Fenster oder dem Hausdach haftete, von wo es nicht ohne Magie wegzukriegen gewesen sei. Übermäßig groß ist der Schritt nicht von dieser Vorstellung bis zu einem deutschen, magisch tabuierten Brauch, der sich bis heute erhalten hat: noch jetzt werden Pferdeköpfe sowohl über der Haustür wie am Dache befestigt[592]). Wir brauchen nur anzunehmen, daß man früher hier außer dem Kopf auch einen Schenkel[593]) des Tieres verwendete, und die Kette des Beweises schließt sich. Diese Form war freilich noch wesentlich barbarischer, da der ver-

---

[587]) *„Corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. Is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arbores eius, ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes et equi pendent cum hominibus ...“:* lib. IV, cap. XXVII, MGSS VII, S. 380.

[588]) *„adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora“,* Ann. I, cap. LXI; vgl. DM[4], S. 38.

[589]) DM[4], S. 38f.

[590]) DM[4], S. 38, Anm. 2; sind Häute oder das Geschirr gemeint?

[591]) Vgl. auch den Pferdephalloskult der an. *Vǫlsi*-Strophen, *Flateyjarbók* 2, S. 331ff.; s. Heusler, Zs. d. Ver. f. Vk. 13, S. 24ff.

[592]) s. Sartori, Sitte und Brauch II, S. 135 u. Anm. 7.

[593]) Ich vermag diese Form zur Zeit allerdings nicht unmittelbar zu belegen.

wesende Schinken sich viel unangenehmer bemerkbar machen mußte als der knochige Kopf. Sehr begreiflich darum, wenn diese Sitte früher verschwand[594]).

Ich möchte also unsere Geschichte als eine — individuell geschaffene — Verbindung einer Warnungs- mit einer Erklärungssage auffassen. Der auffallende und recht widerliche, offenbar aber unheimliche und dämonische Brauch, verwesende Pferdeteile an die Tür (oder andere Stellen) des Hauses zu hängen, rief eine aitiologische Formel wach: dieses diabolische Pferdestück stammte von der Wilden Jagd — der solches zur Speise dient. Neu — und gewiß individuell — war daran der Einfall, dies Motiv mit der so verbreiteten Vorstellung zu verknüpfen, daß man schlimm bestraft werde, wenn man die lärmende Gespensterschar höhne oder nachahme[594a]). Und gerade die allverbreitete Scheu hiervor mag unsere kleine Warnungsfabel so weithin sich haben ausbreiten lassen.

Wurde oben[595]) zwischen „kultnahen" und „weiter mythisierten" Kultmythen unterschieden, so stehen wir bei dieser Geschichte m. E. einer ausgesprochen episierten Sage gegenüber, in die kultische Motive zwar eingebaut sind, jedoch weitgehend umgedeutet und einem epischen Zusammenhang untergeordnet.

Ich glaube, daß noch gar manche Volkssage, die jeder „naturmythologischen" Erklärung spottet, in einer ähnlichen Art zu deuten sein möchte, wie das hier versucht worden ist. Kult und dämonisches Brauchtum waren für die Sagenbildung gewiß enorm fruchtbar. Und zwar deshalb, weil das magische Tabu, das manchem alten Ritus anhing, auch die epische Phantasie des Volkes lebhaft angespornt haben muß.

Es wimmelt in unseren Volksüberlieferungen von Sagen, die wir, glaube ich, erst dann richtig verstehen, wenn wir sie im Zusammenhang mit dem Brauchtum sehen, und zwar vor allem dem magischen Brauchtum. Der Forschung eröffnet sich da ein weites Feld, denn es sind recht

---

[594]) Daß von einem erlegten Wolf sowohl der Kopf als auch ein Lauf an die Tür genagelt wird, erwähnt La Fontaine in der Fabel *Le Loup, la Mère et l'Enfant* (V. 31 ff.); dieser Volksbrauch lebt in Frankreich heute noch, vgl. den Kommentar der Ausgabe von R. Radouant (1929) zur Stelle [freundlicher Hinweis von Fräulein Ingeborg Holst]. — Über den funktionellen Parallelismus von Wolf-, Pferd- und Hundekulten s. o. S. 38 ff. und Anm. 124; und u. S. 177 ff., Anm. 38.

[594a]) Oder sollte hier eine Strafform der Volksjustiz mitgespielt haben, die darin bestand, dem Bestraften zur Schmach irgendeinen (symbolischen?) Gegenstand ans Haus zu hängen? Ich kenne indessen keinen Beleg, wo dazu eine Pferdekeule verwendet worden wäre. Über Tierköpfe (Masken) als Straf-„Symbole" s. u. S. 300, vgl. auch o. S. 105 f. [595]) S. 122 f.

verschiedenartige Beziehungen, die zwischen solchen „Brauchtums-Sagen“ — wie man sie nennen kann — und ihrem Rohstoff, dem lebendigen Brauch, bestehen können. Die Sagenerzählung kann den Brauch einfach schildern, wie z. B. manche Erzählungen vom „Wilden Heer“; oder sie kann ihn erklären: und solche aitiologische Sagen hat man sehr oft erörtert, ungleich öfter als jene, die dämonische Bräuche als übernatürliche Wirklichkeit schildern. Ich glaube, daß man für die Erklärungssagen deshalb mehr Sinn hatte als für die dämonischen Schilderungssagen, weil die aitiologischen Deutungssagen schon ein rationalistisches Moment enthalten, während die dämonischen Schilderungssagen die „übernatürliche“ Auffassung des Kultes zur Voraussetzung haben, jenen seelischen Bann, der dem modernen Menschen so schwer erfühlbar ist. — Schließlich können jene beiden Sagentypen mit Warnungssagen, Natursagen u. a. m. in mannigfacher Weise verknüpft sein[596]. Eine sorgfältige, auch psychologisch ausgerichtete Untersuchung kann hier vieles verstehen lehren, was der allegorisierenden Auffassung unbegreiflich bleiben mußte.

Eine solche lebensnähere Betrachtung von Volkssagen wird, glaube ich, folgende Tatsache immer wieder bestätigt finden, die man geradezu als einen Leitsatz der Sagenforschung formulieren könnte: Gerade an jenen Stellen des Menschenlebens läßt die Phantasie Sagen erwachsen, wo das Leben selbst „wunderbar“ ist. Wo das Leben Scheu oder Begeisterung und Taumel oder Furcht oder Ahnung wachruft, dort wird die Phantasie ihr Werk beginnen. Nichts im Leben aber spannt alle jene Seelenkräfte stärker an als der dämonische Kult. Und darum werden die Kultsagen einen besonders vornehmen Platz in der Überlieferung einnehmen. Warum waren denn so viele Forscher besonders des 19. Jahrhunderts geneigt, die naturmythologischen Erklärungen in einer bisweilen fast monomanischen Weise zu übertreiben und alle anderen Deutungsmöglichkeiten überhaupt nicht zu sehen? Der eigentliche geistesgeschichtliche Grund dieses Irrtums scheint mir darin zu liegen, daß das einzige „Wunderbare“, das der moderne, rationalistische Mensch noch zu sehen, d. h. als wunderbar zu empfinden vermag, Naturvorgänge wie Blitz, Donner, Sturm sind. Den urtümlicheren Menschen konnte ein Phänomen wie die ekstatische Ergriffenheit ebenso „wunderbar“ berühren — und daher seine Phantasie ebenso sehr in Bewegung setzen. —

Jener Leitsatz von der sagenbildenden Kraft des „Wunderbaren“ läßt sich aber auch umkehren. Man wird behaupten dürfen: je üppiger die

---

[596]) Nur andeuten will ich hier, daß mir eine solche Betrachtungsweise auch für die Märchenforschung von der höchsten Fruchtbarkeit zu sein scheint. Vgl. auch o. Anm. 196.

Sagenphantasie irgendeinen Brauch umrankt, desto sicherer dürfen wir annehmen, daß er mit seelenerregenden dämonischen Gewalten geladen war. Eine Sagenforschung, die dieses dynamische Gesetz im Auge behält, wird ihren Gegenstand organisch erfassen können, denn sie wird die Keimzellen und die Triebkräfte der Sagenbildung erkennen.

Kriegerische Züge

Wir haben nunmehr eines der wichtigsten Merkmale der Überlieferung ins Auge zu fassen, den kriegerischen Charakter der germanischen Totenmythologie. Auch hier greifen Kultus und mythologischer Glaube merkwürdig ineinander. Kriegerisch sind die Phantasiebilder, die wir aus alten Traditionen von den germanischen Toten kennen, kriegerisch sind aber auch die Organisationen, denen der Totenkult vor allem oblag.

Nicht nur in dem Sinne gehen Phantasie und Wirklichkeit hier parallel, daß beide Ausdruck derselben kriegerischen Kultur sind. Sondern auch hier finden sich, glaube ich, Spuren eines Zusammenhangs, wodurch die beiden Sphären der kultischen Handlung und der mythologischen Erzählung innig aneinander gebunden sind. Wichtig wäre eine solche Feststellung, falls sie sich erhärten ließe, vor allem für die Beurteilung der mythologischen Phantasiesphäre. Denn wenn gezeigt werden könnte, daß der germanische Totenglaube alte und starke Wurzeln im Kult hat, so wäre dies der beste Beweis gegen die Auffassung, daß der germanische sogenannte Totenglaube in Wirklichkeit das ästhetische Produkt germanischer poetischer Phantasie gewesen sei und einer fluktuierenden Schicht des Lebens angehörte: eine Anschauung, die sich noch jüngst in Magnus Olsens Theorie besonders eindrucksvoll darstellte, daß der „nordische" Valhallglaube entstanden sei — aus einem Reiseerlebnis eines Skandinaviers im römischen Colosseum[597]). Die nordische Götterhalle mit ihren vielen Toren sei — so meint Olsen — ein Abbild des römischen Amphitheaters, der germanische Götterkönig und Kriegergott *Óðinn* entspreche dem römischen Caesar, der den Gladiatorenkämpfen zusah, die Einherjer aber hätten „eine wesentliche Grundlage" in den Gladiatoren gehabt, die im Colosseum auftraten: „Kampf und Männerfall ununterbrochen den ganzen Tag, und am nächsten Tag frische Scharen in prachtvoller Rüstung — Tod, aber kein Ende[598])." Dies habe ein reisender germanischer Krieger

[597]) Acta Philol. Scand. 6, 1931/32, S. 151 ff.

[598]) *„kamp og mannefall uavbrutt dagen til ende, og næste dag friske flokker i praktfull rustning, — död, men intet ophör"*, a. a. O., S. 168.

oder Kaufmann in Rom gesehen und habe daheim davon erzählt. Die Erzählung verbreitete sich unter den Leuten zu Hause — so habe sich der „Mythos“ von Valhall gebildet.

Hier kommt wieder einmal mit wünschenswerter Deutlichkeit eine gelehrte Grundauffassung der altgermanischen Kultur zu Worte, die sich mit Recht in scharfen Gegensatz stellt zu der so oft und so gerne belächelten „romantischen“ Anschauung, daß die Kultur eines Volkes aus seiner „Seele“ erwachse. Wir hätten hier ein besonders lehrreiches Exempel von sogenanntem „gesunkenem Kulturgut“ vor uns, wenn sich die heroische Lebensdeutung, die wir im alten Valhallmythos zu spüren glaubten, als die — vielleicht ästhetisch umgebosselte — Reminiszenz eines Reisenden entpuppte, der einige Nachmittage lang den Gladiatorenkämpfen in der römischen Arena zugesehen hatte. Niemand, der diese Religionstheorie des berühmten norwegischen Mythologen liest (die bereits bei zahlreichen Gelehrten Beifall gefunden hat), wird daran zweifeln, daß es hier um etwas viel Wichtigeres geht als um die Geschichte eines epischen Einzelmotivs. Hier gilt es eine der wesentlichsten Fragen, die der Germanist sich stellen kann: Ist die grandiose Auffassung vom Sinn des Lebens, die sich im Valhallmythos ausspricht, ein Ausdruck germanischen Lebensgefühls oder aber ein zufällig versprengtes Stück fremder Importware? Hier handelt es sich um eine wissenschaftliche Anschauungsart, um eine historische Grundeinstellung, die — mag sie immer unausgesprochen bleiben — doch den Aufbau eines jeden historischen Einzelbildes in den Wesenszügen bestimmen muß. Denn hier steht letztlich die Frage zur Entscheidung, ob eine Erscheinung des historischen Lebens der leichtbeweglichen Oberfläche angehöre oder ob sie aus dem schweren, ernsten Lebensgrund erwachsen ist, den die gehöhnte Romantik die „Seele“ des Volkes genannt hat.

Es gilt hier nicht ein äußeres Motiv, wie etwa die Anzahl der Einherjer in den eddischen *Grímnismál,* 432000 Mann, eine Zahl, deren hellenistische Herkunft F. R. Schröder so wahrscheinlich gemacht hat[599]). Hier gilt es den eigentlichen Sinn des heroischen Mythos, die letzte Frage nach dem ewigen Schicksal des Menschen. Ist jener Gedanke, daß die Besten das Leben nach dem Tode im Kampf verbringen sollen, der altgermanischen „Weltanschauung“ entsprungen, ist er eine volkhafte Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens, oder ist er bloß der Einfall eines einzelnen Italienreisenden, eine „poetische“ Idee vielleicht, die dann samt den Details, die jener erfand, in literari-

---

[599]) Germanentum u. Hellenismus, S. 1ff., 15ff.

schen Kreisen weitergegeben und noch ein wenig ausgeschmückt worden ist?

Unsere Frage lautet: spiegeln unsere mythologischen Erzählungen vom Dasein der Toten echtes altgermanisches Leben? Und in welchem Sinn?

Kampfmythen und kultische Kämpfe

Gewisse Züge im Bundesritual, die wir bisher kennengelernt haben, waren von so ausgesprochen sakraler Art, daß man sich berechtigt fühlt, die Verbände, die solches übten, als Kultbünde zu bezeichnen. Aber ein historischer Überblick zeigt sehr klar, daß wir, wenigstens auf den altertümlichsten Entwicklungsstufen, solche Männerbünde mit ebensoviel Recht Kriegerbünde nennen dürfen. Es sind in ursprünglichen Verhältnissen die „Besten" (oder „alle Guten"), die sich hier zu einer Macht zusammenfinden. Das aber bedeutet in altertümlich-kriegerischen Verhältnissen: die Tapferen und Starken. Diese Eigenschaften werden bei der Initiation geprüft und weiter durch die Gemeinschaft gepflegt. Es liegt tief im Wesen der Männerbünde, daß sie gerade die männlichen Tugenden pflegen, festigen und steigern: Mut, Kameradschaft, Ehrgeiz und harte Zucht. Es scheint in der Tat unmöglich, zu entscheiden, ob die kultische oder die militärische Seite dieser sozialen Gebilde „wesentlicher" (oder gar „primär") sei.

Waffentänze und Kampfspiele scheinen zu den verbreitetsten Übungen zahlloser ursprünglicher Männerbünde zu gehören[600]). Bei unseren Bünden war das nicht anders. Den Schwerttanz und seine Ableger finden wir noch heute in der Hand von Jünglingsbünden, ländlichen Burschenschaften usw. Dies hat zuletzt K. Meschke[601]) dargestellt. In kurzem wird eine Arbeit von R. Wolfram umfängliches Material zu diesem Gegenstand vorlegen. Es sei daher hier nur einiges über die Kampfspiele gesagt:

Waffenübungen liegen so sehr in dem natürlichen Tätigkeitsbereich der wehrhaften Bünde, daß es unmöglich sein wird, sie alle in einer einzigen kultischen Kategorie unterzubringen. Dies sei vor allem H. Usener gegenüber betont, der bestrebt ist, allerlei Arten von „Scheinkämpfen" als magische Handlungen zu deuten[602]). Für ihn ist der mytho-

---

[600]) s. Schurtz, Altersklassen u. Männerbünde; H. Webster, Primitive Secret Societies, passim; Thurnwald in Eberts Reallex. 8, S. 19f., 4:1, S. 194ff., 6, S. 172ff.

[601]) Schwerttanz und Schwerttanzspiel, 1931.

[602]) „*Caterva*" in: „Heilige Handlung" = Kl. Schriften 4, S. 435ff. bezw. 422ff.

logische Sinn jener Scheinkämpfe bis zu den Balgereien verschiedener Straßen und Stadtviertel herab „die irdische Nachbildung des siegreichen Kampfes, mit dem am selbigen Tage der Winter den Sommer überwindet und austreibt“[603]). Für einige seiner Beispiele hat Usener eine solche Deutung sehr einleuchtend gemacht, besonders wo derartige Kämpfe um die Tag- und Nacht-Gleiche ausgefochten wurden. Aber unmöglich können alle ähnlichen Schlachten so gedeutet werden. Schon deshalb nicht, weil in jenem Fall ja der Sieg der einen Partei vorausbestimmt war, genau so wie der des „Maigrafen“ beim Frühlingsfest[604]). Ganz anders ist es zu beurteilen, wenn ein Heer vor einer Entscheidungsschlacht einen Zweikampf anordnete, bei dem der eine Partner den Feind vertrat, der andere aber die eigene Partei. Wenn eine solche Veranstaltung nicht als bloßes Orakel gedacht war, sondern durch Ähnlichkeitsmagie den Ausgang der Schlacht beeinflussen sollte, so wird man ohne Zweifel nach Möglichkeit dafür gesorgt haben, daß der Vertreter der eigenen Partei Sieger blieb.

Ein solcher magischer Akt, nicht bloß „objektive“ Zukunftserkundung, ist gewiß die durch Tacitus (Germ., cap. 10) überlieferte Gepflogenheit der alten Germanen, in schweren Kriegen irgendeinen Gefangenen aus dem feindlichen Volk mit einem „auserlesenen“ Mann des eigenen Heeres kämpfen zu lassen. „Der Sieg des einen oder des anderen wird als Vorentscheidung *(praejudicium)* angesehen.“ Dies heißt also: man betrachtet den Ausgang des Zweikampfes als bindend für den Ausgang des Krieges. Aber man entrückt deswegen den Zweikampf nicht etwa „objektiv“ nach bestem Vermögen dem Einfluß äußerer Umstände, man läßt nicht dem Schicksal möglichst freie Hand, damit sich die Zukunft ganz ungestört und unbeeinflußt offenbaren könne — im Gegenteil, man begünstigt die eigene Partei durch die Wahl der Partner, indem man einem zufällig erhaschten Fremden einen ausgezeichneten eigenen Krieger gegenüberstellt. Man will also die Zukunft nicht „erforschen“, sondern beeinflussen — ein offenbar magischer Akt[605]).

Neben dieser imitativen Siegesmagie, wie man sie nennen könnte, hat es aber ohne Zweifel auch andere „kultische“ Kämpfe gegeben, die echter Wettstreit waren, ein agonales Messen der Kräfte. Wenn die wehr-

---

[603]) a. a. O., S. 444.

[604]) Allerdings kommt es auch vor, daß der Besiegte „im Augenblick der Niederlage als der böse Dämon“ gilt, s. Naumann, Grundzüge der Volkskunde², S. 94.

[605]) So dürfte meines Erachtens der von Usener a. a. O., S. 439 genannte Kampf zu beurteilen sein. — Eingehendes zur Germania-Stelle in R. Muchs demnächst erscheinendem Kommentar (auch mündlich, in Vorlesungen).

hafte Mannschaft in den verschiedensten Ländern Wettkämpfe aller Art ausführt, um hochgeschätzte Männer — lebende oder verstorbene — zu ehren, brauchen wir keine magische Erklärung einer solchen Ehrenbezeigung: der Mutige und Starke wird gefeiert, wenn die Seinen Mut und Kraft entfalten, seiner gedenkend. Das ist ein menschliches Urgefühl, lebendig genug, um uns die Wettspiele beim Tode eines Heros oder bei der Einsetzung eines Königs verstehen zu lassen[606]). Sehr oft treffen wir den Glauben, daß durch Wettkämpfe die Fruchtbarkeit der Erde gefördert werde. Dafür haben u. a. Mannhardt[607]) und Frazer[608]) eine beträchtliche Reihe von Beispielen gegeben, ohne freilich eine Deutung zu wagen[609]). Ich möchte glauben, hier herrschte das Gefühl, man helfe den Kräften der Natur zum Erwachen und Erstarken, wenn man seine eigene Kraft zum höchsten anspanne. „Leben weckt Leben": auch diese Empfindung war dem „primitiven" Menschen gewiß nicht fremd. Und die Spannung des Wettkampfes war so befeuernd, wie nur die machtvollsten Lebenssteigerungen der Ekstase und irgendwelcher „Bewegungsriten"[610]).

Aber die Freude am Wettkampf ist niemals aus magischen Zweckmaßnahmen abzuleiten oder zu erklären. Sie wurzelt tief im Lebenstrieb. Gibt es doch kaum einen volleren Ausdruck der Lebensfreudigkeit. — Ein anderes indessen ist es, daß die Feier des Wettkampfes in frühen Zeiten aufs stärkste von religiösem Pathos erfüllt ist.

Wenige Kräfte können so wirksam Menschen zur Einheit schweißen wie die Kampfgemeinschaft. Das Einheitsgefühl einer Gruppe wird stets belebt, wenn sie als Ganzes in Spannung gegen außen tritt. Das ist eine Erfahrung, die man im täglichen Leben machen kann und die noch jene staatsmännische Regel bestimmt, daß innenpolitische Spannungen durch außenpolitische überwunden werden.

Dieses soziologische Grundgesetz der Spannung wird uns hier noch öfter vor Augen treten, denn Spannung ist die Lebensluft der Männerbünde.

---

[606]) Beispiele z. B. bei Frazer, GB IV, S. 24 u. 16f., der diese Kämpfe übrigens ganz anders auffaßt.

[607]) WuFK I, S. 548ff.

[608]) Pausanias' Description of Greece III S. 267f.; vgl. auch Chambers, The Mediæval Stage I, S. 187, Anm. 8 (s. auch ib. I, S. 153ff.); M. J. Rudwin, The Origin of the German Carnival Comedy, 1920, S. 21 u. Anm. 169—174.

[609]) a. a. O., S. 552 bezw. 268.

[610]) Über diesen Begriff, der mir besonders wichtig scheint, vgl. Waschnitius, Perht, Holda, S. 159ff.

Der altgermanischen Mannschaft kann dieses Element nicht gefehlt haben. Schon auf den nordischen Felszeichnungen sehen wir Bilder, die Oscar Almgren als rituelle Kampfszenen gedeutet hat[611]). Natürlich waren gerade die Jungmannen vor allen anderen zu Trägern solcher Kulte berufen. Wir finden im Norden Ortsnamen auf *-leik,* „Spiel", ungemein oft in Verbindung mit Kultplätzen[612]). Eine wichtige Art von Kampfspielen, die da traditionell gewesen sein muß, waren Pferde-„Spiele", sowohl Wettrennen wie auch Hengstzweikämpfe[613]). Aber damit war die Zahl der Kampfspiele gewiß nicht erschöpft. Bei dem schwedischen Bund der *Öja-Bus*ar[614]) etwa wird außer von den Kraftproben bei der Aufnahme auch sonst von allerlei „Kraftspielen" berichtet[615]).

Es bedarf aber wirklich nicht der gelehrten Zeugnisse dafür, daß Jünglingsbünde ihre Kräfte erproben und messen wollten. Notwendiger ist der Hinweis, daß nicht nur bei den Griechen der ἀγών eine religiöse Angelegenheit war, sondern daß auch bei uns solche „Spiele" unzweifelhaft kultische Bedeutung hatten. Lehrreich sind dafür die von E. Wessén[616]) zusammengestellten Ortsnamen, in denen das Wort *-leik* und andere Bezeichnungen von Wettspielen mit Kultnamen kombiniert sind. Dazu darf man wohl auch die Geschichte des germanischen **laik-* in England stellen. Ags. *lác* bedeutet u. a. „an offering, sacrifice, oblation[617])". Man braucht aus diesem Bedeutungsübergang vielleicht noch nicht unbedingt auf „mimische Handlungen beim Opfer[618])" zu schließen. Der ganze heilige Akt könnte seinen Namen möglicherweise auch von einem Kampfspiel erhalten haben, das den Kern der Feier bildete[619]).

---

611) Hällristningar, S. 107ff., 192ff.

612) s. E. Wessén, Namn och Bygd, 1921, S. 103ff.; 1922, S. 157.

613) Wessén a. a. O., 1921, S. 105ff., Almgren a. a. O., S. 113f.

614) Dessen altertümliche Organisation wir im II. Teil zu erörtern haben.

615) Dybecks Runa [Folio], 1865, S. 95b.

616) Namn och Bygd, 1921, S. 103ff.

617) Bosworth-Toller, Ags. Dict., s. v.

618) Mogk in Hoops' Reallex. 3, S. 366b.

619) J. Grimm, DM[4], S. 32, dachte bei dem Wort an „Tanz und Spiel". Zuförderst darf man wohl an Waffentänze denken, die ja geradezu mit Wettkämpfen verbunden sein können, wie z. B. die in Schembartbüchern bezeugte Form des Schwerttanzes, bei der zwei Kreise von Tänzern ihre Schwerter so verflechten, daß je ein Mann darauf stehen kann. Die beiden Auserwählten tragen sodann in dieser Stellung einen Waffengang mit langen Schwertern aus. — Zu dem Stamm *laik-* stellt übrigens J. Sommer (Arch. f. Kulturgesch., 1909, S. 436f., Anm. 1) die ndd. Bezeichnung bäuerlicher Verbände, die latinisiert *legio,* deutsch dagegen *leescap* und *le(i)tschap* genannt werden. Ein Beleg von 1281 bietet die Form *lecscap* und ihn hält Sommer für ursprünglich. Doch überwiegen die Formen *lei-, le-, leitschap* zu

Jedenfalls werden die Wettkämpfe und Waffenspiele der jungmannschaftlichen Verbände so alt sein wie diese selbst, mag ihre Form auch wesentlich gewechselt haben. So darf man sicher die Scheingefechte der Schweizer Knabenschaften[620]) ebenso für alt ererbt halten wie die der jungen Nürnberger beim Schembartlauf. Bestimmt gingen sie in den Zusammenhang der Jul- und Fastnachtsgebräuche ein, in dem wir sie so oft wiederfinden[621]). Gehörten sie doch zum Ritual eben derselben Verbände, die auch jene Bräuche innehatten. Und ist es wohl ein Zufall oder hängt es mit den „Wolfs“-Organisationen der Jungmannschaft zusammen, daß Apollon als Schirmherr kultischer Kampfspiele λύκειος hieß? Und dieser 'Απόλλων λύκειος, der sieghafte Gott der männlichen Jugend[621a]), war Herr von Gymnasien und Palästren, deren ungeheuere Bedeutung für die Erziehung der Jugend in dem Fortleben des Wortes *Lyceum* ein Denkmal hat! Hier schimmern Spuren der kultisch-dämonischen Ursprünge durch.

Eine soziale Eigenheit dieser organisierten Kämpfe sei hier noch erwähnt. Denn ihre Folgen reichen, wie mir scheint, viel weiter als man vielleicht erwarten würde:

Wo die Spannung planmäßig vorgesehener Wettkämpfe ausgewertet wurde, um die Kräfte der männlichen Jugend zu üben und zu stählen, da lag es sehr nahe, einen solchen agonalen Gegensatz traditionell werden zu lassen. Man denke nur an die berühmten Wettkämpfe zwischen Oxford und Cambridge oder die von Generation zu Generation vererbten Gegnerschaften gewisser deutscher Studentenverbindungen, die z. T. gar keinen politischen oder sonstigen „weltanschaulichen“ Gegensatz austragen wollen, sondern letztlich nur zu dem Zweck gepflegt werden, um die Spannkraft und die Kampflust wach zu erhalten. Bei all den seit alten Zeiten hergebrachten Feindschaften gewisser Nachbargemeinden, deren Jugend bisweilen (oft sogar bei ganz traditionell gewordenen Gelegenheiten) ihre Kräfte in Schlägereien oder sonstwie mißt, sind die Grundinstinkte zum Teil ähnliche. Wo nun die notwendigen Wettkämpfe innerhalb eines Bundes ausgetragen werden, da liegt es ohne Zweifel nahe, daß innerhalb des Verbandes die beiden Parteien fest gefügt werden, statt bei jeder einzelnen Gelegenheit aufs

sehr (s. Schiller-Lübben, Mnd. Wb. II, S. 659), als daß jene isolierte *-k*-Form gegen sie ins Gewicht fallen könnte. [620]) Schweiz. Arch. f. Vk. 8, S. 95.

[621]) s. z. B. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Vk. 1, S. 263 u. 271; vgl. auch Schweiz. Id. Bd. 4, S. 650 f.; über Kampfspiele im Fastnachtsbrauch vgl. auch Seb. Franck, Weltbuch, 1534, S. 131; s. auch C. Clemen, Archiv f. Religionswissenschaft 17, 1914, S. 146 u. Anm. 2. [621a]) s. Roscher, Lexicon I: 1, S. 442 f.

neue zufällig zusammengewürfelt zu werden. Denn erst in einer solchen gefestigten Partei kämpft der Einzelne für „seine“ Gruppe, und dies stärkt natürlich das Zusammengehörigkeitsgefühl und den Kampfeifer außerordentlich. Man lese nach, was Wilhelm Dibelius[622]) über die pädagogische, politische und kulturelle Bedeutung des „Gemeinschaftskampfes“ im Leben der Engländer sagt. „Diese Art Sport ist englische Leidenschaft, und sie allein ist der große Erziehungsfaktor des englischen Menschen.“ Man sagt, daß hier eine der stärksten Kraftquellen des englischen Weltreichs liege. Eine solche Wirkung haben auch andere Völker gekannt, die ihre Jugend durch Wettkämpfe erzogen. Dieser Einfluß aber ist sicher dann am stärksten, wenn jene Zweiteilung befestigt wird. Und es fragt sich, ob eine solche festgewordene Zweiteilung der Mannschaft sich nicht im sozialen Aufbau der Gesellschaft widerspiegeln konnte. Wir finden bei vielen Völkern, und nicht zuletzt bei den Germanen, eine Zweiheit der Führer, mit der wohl auch das nicht seltene Doppelkönigtum zusammenhängt. Wie sich dazu die Teilung mancher außereuropäischer Bünde „in zwei miteinander rivalisierende Sippen-Gruppen“[623]) verhalte, das kann und soll hier um so weniger geprüft werden, als über dieses Thema eine größere Untersuchung von fil. lic. Nils Forsberg, Uppsala, in Aussicht steht, dem ich sehr wertvolle und anregende Mitteilungen über diese sozialen Erscheinungen verdanke. In der vorliegenden Arbeit soll nur von den germanischen Verhältnissen die Rede sein. Einer anderen Gelegenheit muß es vorbehalten bleiben, den uralten und meiner Überzeugung nach „ursprünglichen“ Beziehungen des (sakralen) Doppelkönigtums zu den Dioskurenmythen im einzelnen nachzugehen. Denn im Wesen dieser Zwillingsgötter, die von der Forschung so oft behandelt worden sind, liegt mancher Zug, der sie als die Herren solcher zweigeteilter Jünglingsbünde erscheinen läßt. Der soziale Charakter der Dioskuren, ihre Beziehung zum Doppelkönigtum, ist ohne Zweifel höchst charakteristisch für diese Götterjünglinge, und ich glaube, daß sich, von dieser Seite her gesehen, manches Rätsel in dem Wesen dieses Götterpaares — der Schützer des Wettkampfes — leicht löst, das bisher der Forschung getrotzt hat. Ich hoffe auf dieses Problem, das über die Grenzen des Germanentums hinausführt, bald an anderem Orte eingehen zu können. —

Die Festgebräuche der Männerbünde, von denen bisher zu sprechen war — Ausstattung, Verkleidung, Opfersitten —, hatten, wie oben ge-

[622]) England II, 1923, S. 94.

[623]) Thurnwald unter „Geheime Gesellschaft“, in Eberts Reallex. 4, 1, S. 197a.

zeigt, ihre Gegenbilder in den Sagenüberlieferungen vom Totenheer. Wie steht es nun mit den Kämpfen?

Tatsächlich weiß die Sage von Kämpfen, ja geradezu von Scheinkämpfen innerhalb des Totenheeres zu melden, die eine Brücke schlagen zu den eddischen Einherjer-Mythen und mit ihnen verwandt sein müssen:

In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erzählt der Erzbischof von Paris, Guiliemus Alvernus († 1248), in seinem *Tractatus de Universo*[624]) einmal von Wesen *(substantiis),* die in der Gestalt von Reitern und Kriegern erscheinen, welche in die Schlacht eilen, sowohl in der Gestalt unzähliger Heere, als auch bisweilen in Gestalt weniger Reiter... (S. 1066:) „Wie soll dieser Krieg nicht allen bekannt sein *(quomodo ... non innotuisset),* der schon 6000 Jahre oder länger dauert? Da sie diesen Krieg gegen ähnliche Wesen führen, nämlich unsterbliche und unverwundbare, sind offenbar beide Parteien höchst töricht, da sie sich gegenseitig mit Waffen verfolgen, obwohl sie doch zweifellos wissen, daß sie einander nicht schaden können. Sie streben also nicht, sich gegenseitig mit Waffen zu verletzen, noch versuchen sie es, weil sie wissen, daß es unmöglich ist. Es ist also ein Spiel, wenn sie unter sich etwas mit Waffen ausfechten oder auszufechten scheinen. Ein Spiel, sage ich, das gewöhnlich Turnier (Lanzenspiel, *hastiludium*) genannt wird... Sie erscheinen in der Gestalt verstorbener Menschen, aber schrecklich durch ihre Größe, ihre Waffen und Pferde, sie erscheinen auch mit Fackeln *(facibus seu faculis)* oder anderen Feuern. Die bösen Geister haben auch andere Belustigungen, die sie bisweilen in Hainen, an angenehmen Orten und bei laubreichen Bäumen abhalten, wo sie in der Gestalt von Mädchen oder von Frauen in weißem weiblichem Schmuck *(matronarum ornatu muliebri [!])* erscheinen; bisweilen auch in Ställen mit Wachslichtern, deren Abgetropftes an den Mähnen und Hälsen der Pferde zu sehen ist... Wenn sie zu essen und zu trinken scheinen, so ist das nur Blendwerk. (S. 1073:) ... Es möge Dich jene pöbelhafte Bezeichnung der Spanier nicht beunruhigen, die die bösen Geister, welche gewöhnlich in Waffen zu spielen oder zu kämpfen scheinen, das ‚alte Heer' nennt. Auch diejenigen, die in Gestalt von Weibern, behaart[625]) oder in anderer Aufmachung *(mulierum crinitarum vel in aliis apparatibus),* bei Quellen oder Flüssen erscheinen sollen, sind wie die oben erwähnten zu beurteilen."

---

[624]) Opera omnia, ed. 1674, I, S. 1065.

[625]) Herr Prof. M. H. Jellinek macht mich darauf aufmerksam, daß sich dies wohl auf behaarte Wesen von der Art der Wilden Weiber beziehen könnte, wie wir sie von den Schembartläufen kennen. Eine solche Deutung stimmt ja sehr gut zu der hier vertretenen Auffassung dieses mythologischen Vorstellungskreises.

Diese Schilderung des Pariser Bischofs, aus der schon J. Grimm[626]) ein paar Stellen zitiert hat, verdient deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil hier wiederum mehrere Motive aufscheinen, die offenbar dem Brauch angehören. Die Fackeln und die Wachskerzen, aus denen das Wachs in die Mähnen der Pferde abtropft[627]), gehören sicher ebensowenig dem Naturmythos an wie die Rosse, die Waffen und das Lanzenstechen, von denen uns unser Gewährsmann wiederholt versichert, sie seien nicht „wirklich", sondern vielmehr teuflisches Blendwerk[628]). Die Teilnehmer, die sich in weiblicher Ausstattung an den Festen in Hainen beteiligen, kennen wir aus all den Erlässen, die verbieten, daß Männer weibliche Tracht tragen, Verbote, die sich in den Quellen fast anderthalb Jahrtausende hindurch immer wiederholen[629]). Das Essen und Trinken der Gespenster wird auch nicht bloßer Sinnentrug sein, sondern mit den oben besprochenen Opfergebräuchen in Zusammenhang stehen.

Aber nun zurück zu den kriegerischen Zügen in den Sagen vom Totenheer! Es ist charakteristisch, daß das Gespensterheer in der Sage meist nicht einen Kampf gegen einen gemeinsamen Feind ausficht, sondern daß die Toten untereinander kämpfen, nicht um irgendeinen Preis, sondern nur um des Kampfes willen. In der angeführten Äußerung des Guiliemus Alvernus stellt sich dieser Kampf als ein ausgesprochener Scheinkampf dar. Auch der dominikanische Inquisitor Etienne de Bourbon sagt in der Mitte des 13. Jahrhunderts, „bisweilen spielen die Teufel..., bisweilen verwandeln sie sich in die Gestalt von Kriegern, die jagen oder spielen und von denen man sagt, sie gehörten zur Schar *Allequins* [i. e. *Herlekins*] oder *Arturs*"[630]).

---

626) DM⁴, S. 785f.

627) Dieses eine Motiv könnte vielleicht eine aitiologische Erklärung irgendeines Pferdeausschlages sein.

628) *„nec veri equi, nec vera sunt arma, quae ibi apparent, nec vera hastiludia, nec vera proelia, nec veri discursus"*, a. a. O., S. 1067.

629) s. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Vk. 7, 1903, S. 187ff. — Ob man damit den Valkyrjen-Mythos in irgendeinen Zusammenhang bringen dürfe, scheint mir höchst zweifelhaft. Während so viele andere Motive der hochliterarischen nordischen Totenmythologie ihre Gegenstücke im (mimischen) Kult haben, scheint dieses im kultischen Brauchtum nicht nachweisbar. Neckels Auffassung, daß die Valkyrjen ursprünglich gefürchtete Kampfhexen waren (Walhall, S. 74ff.), spricht sehr dafür, daß sie reine Phantasiewesen (nicht mimisch-kultische) waren, etwa wie die heerlähmenden und die hilfreichen ahd. *idisi* (s. Neckel a. a. O., S. 82ff.).

630) *„Item aliquando (diaboli) ludificant transmutando se... Item aliquando in similitudinem militum venancium vel ludencium qui dicuntur de familia Allequini vel Arturi"*; s. Driesen a. a. O., S. 63 u. 64, Anm. 1.

Diese Erzählungen von Kämpfen innerhalb des Totenheeres sind keineswegs vereinzelt. Unter den bei J. Grimm[631]) wiedergegebenen Sagen von der Wilden Jagd finden sich mehrere eng verwandte Versionen: nicht nur der *„Karle Quintes"* in Hessen, dessen Namen schon Grimm mit *Alle quinti* und *Hellequin (Harlequin)* zusammengestellt hat[632]), gehört hierher. Wie dort die kriegerische Schar Waffenübungen abhält[633]), so erzählt uns die Sage — auch die rein volkstümliche — sehr häufig von Waffengängen innerhalb des Geisterheeres[634]). Eine stattliche Reihe von Belegen findet man bei Plischke[635]) zusammengestellt, und zwar nicht nur von den Germanen, sondern auch von anderen europäischen, ja selbst von außereuropäischen Völkern.

Wie sind diese Traditionen zu deuten?

Naturmythologische Phantasien werden hier gewiß eine Rolle gespielt haben.

Wenn z. B. das altfranzösische Gedicht von *Luque la Maudite*[636]) die Herlekinsteufel schildert, wie sie durch die Luft rasen, Bäume entwurzeln, Dächer einreißen und miteinander in der Luft umhertoben und turnieren, so kann und wird all dies Naturbeseelung sein. Dagegen scheint eine solche Deutung unmöglich, wenn z. B. im Aargau allerorts „an Plätzen früheren Kampfes Heere gefallener Krieger mit klingendem Spiel über das Schlachtfeld" ziehen[637]). Das erinnert an manche der oben angeführten Stellen, wo die Sage einfach dämonische Bräuche wiedergibt. Merkwürdig ist auch, daß solche Gespensterschlachten an ganz bestimmten Plätzen und in ganz bestimmten Nächten des Jahres stattfinden sollen[638]). Aber eine zuverlässige Scheidung naturmythologischer und kultischer Elemente ist gerade bei dieser Gruppe nicht immer möglich.

Um so bedeutsamer ist die Frage: Wie alt ist der kriegerische Charakter der germanischen Todesmythologie? Und im besonderen: Gehört der Gedanke, daß kriegerische Männer nach dem Tode ihr Dasein

---

631) DM⁴, S. 782ff. 632) a. a. O., S. 782, 786. 633) a. a. O., S. 783.

634) *„Reiterspiel"* heißt eine große Ebene auf dem schweizerischen Geißspitz. Auf diesem Platz, dessen Namen man auf Wettkämpfe zurückführen möchte (vgl. die oben erwähnten schwedischen Ortsnamen auf *-leik*), sollen nach der Sage nachts Geister „turnieren", und zwar Leute des Grafen v. Geiseck oder im Schwabenkrieg gefallene (!) Berner (s. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 191f.).

635) Die Sage vom wilden Heere, S. 59ff.

636) Romania XII, S. 224ff.; Driesen a. a. O., S. 94ff.

637) Plischke, S. 60.

638) Plischke a. a. O., s. jedoch auch u. S. 242ff.

in endlosem Kampf zubringen sollen, nur dem Norden an oder reichte er weiter? War er ein gelegentlicher poetischer Einfall der Literatur oder ist er ein bindender Ausdruck für das Lebensgefühl eines Kriegervolkes? Und in welchem Sinn? Diese Fragen erheischen eine eingehende Prüfung altnordischer Überlieferungen.

Exkurs

Zur altnordischen Überlieferung

Wir wollen an dieser Stelle nicht das ganze System der nordischen Jenseitsmythen — falls es ein solches „System" überhaupt gegeben haben sollte — erörtern. Nur einige von den Strängen wollen wir verfolgen, durch die die „hohe" Mythologie der altnordischen Literatur mit den Volksüberlieferungen verbunden ist.

Die Forscher, denen die mythologischen Dichtungen nur als künstlerische Phantasieerzeugnisse wichtig sind, werden sie bloß von ästhetischen Gesichtspunkten aus werten. Wer aber nach ihrem religiösen Gehalt fragt, der wird vor allen Dingen ihren Zusammenhang mit dem — bindenden — Volksglauben erkunden müssen.

Die gespenstischen Krieger des Volksglaubens, die nach ihrem Tode weiterkämpfen, finden sich, wie man weiß, auch in der eddischen Mythologie wieder. Hängt nun diese eddische „Lehre" mit dem Glauben des Volkes überhaupt zusammen?

Die Einherjer und das Totenheer

Sind die heroischen Mythen von den Einherjern, den heldischen Totenkriegern Óðins, „echt" germanisch, oder sind sie fremden Ursprungs, vielleicht ganz oder halb ästhetischer Herkunft, wie z. B. Magnus Olsen[1]) das annimmt?

Der Philologie ist es ja in der Regel verlockend, „Einflüsse" anzunehmen — lieber als Ursprünge! Und es ist bemerkenswert, daß besonders unter den Germanisten die Zahl derer groß ist, denen jede

---

[1]) s. o. S. 152f.

Erscheinung der germanischen Welt als „erklärt“ galt, sobald nur irgendein auswärtiges Gegenstück auftauchte.

Wer aber nach den Ursprüngen fragt — freilich eine niemals völlig lösbare Frage —, der wird nicht nur in die Ferne gehen, sondern vor allem in die Tiefe. — Dies zur Rechtfertigung einer „volkskundlichen“ Betrachtung auch der hochliterarischen Mythologie.

Óðins Totenkrieger, die *Einherjar,* müssen wir ganz gewiß im Zusammenhang mit dem Totenheer Wodans sehen.

Denn wenn die Behauptung dieses Buches richtig ist, daß die dämonischen (mimischen) Totenkulte und — mit ihnen — auch „Sagen“ vom Wilden Heer eine ununterbrochene Ader bilden, die aus uralter Zeit bis in die unserige reicht, so wird es zur unabweislichen Forderung, die zugehörigen Gestaltungen der höheren und hohen Literatur mit den Stoffen der Grundschichten zu vergleichen.

In den Edden ist ja das Fortleben und Fortstreiten der Kampfgefallenen ein Stück mehr oder weniger fester mythologischer Theorie geworden, während es im Volksglauben keineswegs systematisch begründet wird — etwa in dem Sinn, daß alle Kriegsgefallenen bis zum Weltende weiterfechten müssen. In der Volksüberlieferung sieht der Glaube, mag er auch sehr oft und in sehr weiten Gebieten bezeugt sein, ganz undogmatisch aus. Hat erst die Literatur des Nordens eine vage Volksmeinung zum System erhoben? Oder wurzelten diese heroischen Überlieferungen doch in festen Traditionen eines kriegerischen Volkes? Waren sie willkürliche Erfindungen einzelner Personen oder sind sie volkhafter Ausdruck einer bestimmten Haltung?

Um diese Fragen aufzuhellen, scheint mir eine organische Betrachtungsweise nötig, die sich bemüht, die Züge der dichterischen und literarisch-theoretisierenden Überlieferung zu vergleichen mit der geglaubten — und deshalb religiös bindenden Volksmythologie. Zwischen ästhetischem Phantasiespiel und bindender Religion ernstlich zu unterscheiden, ist dabei wohl die erste Voraussetzung geistesgeschichtlichen Begreifens. Auch wem vor allem die künstlerischen Werte der Überlieferung am Herzen liegen, der wird das Walten der formenden dichterischen Kräfte ganz gewiß erst dann voll beurteilen können, wenn er überschaut, welche Stoffe denn den Künstlern vom Volksglauben dargeboten waren. Und wer die religiösen Mächte der altgermanischen Kultur erkennen will, der sollte bei jeder einzelnen mythologischen Überlieferung vor allen Dingen nach dem Grad ihrer Verbindlichkeit forschen. Denn nur so scheint mir eine dynamische Betrachtung möglich, die die formenden und tragenden religiösen Lebensmächte einer

Kultur zu erfassen strebt. Als Poesiestück ist z. B. der Schwank von Thors gestohlenem Hammer ein bemerkenswertes Denkmal, religionsgeschichtlich hat er uns wenig zu sagen. Dagegen besaß etwa die religiöse Einrichtung des Weihekriegertums, das auserwählte Kämpfer für immer an mythische Mächte band, eine ungeheure Lebensbedeutung und einen ganz anderen Ernst als mythologische Anekdoten wie die von Thors Hammer oder etwa die Spekulationen über Namen der verschiedenen Götterwohnungen, über die Zahl von Walhalls Türen und andere theoretisierende Überlieferungen der Edden.

Es scheint mir höchst aufschlußreich, daß sehr vielen religionshistorischen Untersuchungen und Darstellungen solche primäre Unterscheidungen ganz ferne liegen. Sie stellen häufig Scherzerzählungen, mythologische Zahlenspekulationen, terminologische Gelehrsamkeitsübungen und rein ästhetische Erfindung als ungefähr gleichartig neben den religiösen Glauben, der nach den höchsten Dingen zielt, und neben den Kult, der den Menschen in Leben und Tod an die unsichtbaren Mächte fesselt.

Wie konnte es geschehen, daß man so häufig gar nicht um die Lebensmächtigkeit der „Mythologie" gefragt hat? Es kommt, glaube ich, daher, daß dem Rationalismus alles Mythologische gleichermaßen letzten Endes als bloße Kuriosität erschien und erscheinen mußte. Fast der einzige Weg des Verständnisses war ihm noch der ästhetische. Man betrachtete die Mythologie als „Poesie" — und hatte damit die eigentlich religiösen Kräfte ausgeschaltet. Für die ästhetische Betrachtung ist der religiöse Gehalt freilich gleichgültig, er ist höchstens bloßer „Stoff". Rein ästhetisch — ich will nicht sagen: künstlerisch! — könnte ja z. B. eine Wodan-Dichtung eines modernen Atheisten ebenso interessant sein wie die *Vǫluspá*.

Jeder Kundige weiß, wie weit solche Mißdeutung der Mythologie um sich gegriffen hat. Vielleicht das schlagendste Zeichen dafür, wie selten eine dynamische Betrachtung war, ist die geringe Aufmerksamkeit, die man dem Kult zu schenken pflegte, obgleich doch gerade er die bindenden, lebengestaltenden Mächte der Religion am greifbarsten zum Ausdruck bringt.

Man pflegt die Walhallreligion für eine Frucht der heroischen Wikingerzeit zu halten, für ein Spiegelbild der Kriegerhalle, in der sich das Gefolge um seinen Herrn schart. Die prächtige — man möchte fast sagen: ritterliche — Ausschmückung der Totenhalle wird ja gewiß ein Gedanke jener Zeit und ihrer Kultur sein, eine stolze Schöpfung der Dichter, denen wir jene poetischen Schilderungen verdanken. Aber den

wichtigsten und erntesten Zug des Mythos möchte ich nicht der bloßen Dichterphantasie zuschreiben: den Glauben, daß die auserwählten Totenkrieger kämpfend weiterleben müssen — oder dürfen! Was spricht dafür, daß dieser heroische Totenglaube älter ist als die eddische und skaldische Kunst?

Der Name *Einherjar* ist in seinem Grundwort[2]) identisch mit dem der schwarzen *Harii,* die nach Tacitus' Bericht an einen *„feralis exercitus"* gemahnen — und diese Geisterschar schwarzer Krieger haben wir in Glauben und Brauch bis in uralte Kulturschichten zurück verfolgt. Die geisterhaften Kriegerbünde als Darsteller, als Verkörperer der Totenschar treffen wir bei so vielen sogenannten Naturvölkern[2a]) an, daß wir nicht daran zweifeln können, daß auch die germanischen Kulte solcher Art von uralten Ahnen stammen. Bei Tacitus ist allerdings der Name an eine bestimmte einzelne Völkergruppe, einen vandalischen Stamm gebunden. Das aber kann uns nicht hindern, ihn mit dem an. *ein-herjar* zu verbinden. Auch die Sage vom Wilden Heer pflegt ja an bestimmte Plätze, meist an irgendwelche Berge oder Wälder, gebunden zu sein, wie denn auch der Wilde Jäger selber häufig genug individuelle Namen trägt und von der Volksüberlieferung sehr oft für diese oder jene Gegend, ja für irgendeine besondere Stelle in Anspruch genommen wird. Es gilt nur — und dies scheint mir ein methodologisch sehr wichtiges Gebot — sich durch derlei örtliche Bindungen nicht irreführen zu lassen, ebensowenig wie etwa bei den Dioskuren-Mythen und -Kulten, die z. B. in Griechenland die verschiedensten lokalen Anknüpfungen erfahren haben[3]), ohne daß man irgendeine solche Lokalform für die „echte" oder gar die „einzig echte" halten dürfte. Wenn *Harii* bedeutet: die Angehörigen „des Heeres κατ' ἐξοχήν, des Geisterheeres"[4]), so brauchte diese Bezeichnung, zumal in ihrem appellativischen Sinn, nicht éiner Landschaft vorbehalten zu bleiben. — Hier liegt (völlig gleichgültig übrigens, ob es sich dabei um ein rein menschliches oder um ein gespenstisches „Heer" handelte!) einer der Fälle vor, wo eine weit verbreitete und durchaus allgemeine Bezeichnung von einer Einzelgruppe (oder für eine solche) zum Eigennamen erhoben wurde, ohne deshalb bei den anderen ihre Allgemeinbedeutung verlieren zu müssen. Daß es

---

[2]) Über das Bestimmungswort *ein-* s. u. S. 243, Anm. 270.

[2a]) Vgl. die Übersicht von W. Schmidt in: Der Mensch aller Zeiten III (1924), S. 275 ff.

[3]) s. Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen [= Skrifter udg. af Videnskabsselskabet i Christiania, 1902, II, Hist.-filos. Kl., No. 2], passim. Vgl. u. S. 176.

[4]) Much in Hoops' Reallex. 2, S. 450.

außerhalb der lugischen *Harier* keine „Heer“-Leute, geschwärzte oder ungeschwärzte, gegeben haben könne, ist aus dem Eigennamen ebensowenig zu erschließen, wie man etwa annehmen dürfte, daß außer den Sachsen kein germanischer Stamm mit einer Waffe namens **sahsa-* ausgerüstet gewesen sei, oder daß von allen Germanen nur allein die nordischen *Strendir* an einem Strand gewohnt hätten.

Daß der Brauch in überraschend ähnlicher Form seit der Zeit des taciteischen *„feralis exercitus“* der Harier auch in ausgesprochen militärischen Formationen weitergelebt hat, geht aus dem Tacitus-Commentar A. Althamers (1529) hervor, der zur Stelle bemerkt, daß zu seiner Zeit in Niederdeutschland eine Schar von Kriegern, die sich „Teufel“ nannten, ihren Gegnern dadurch Schrecken einflößte, daß ihre Kleider, ihre Lanzen und ihre Gesichter schwarz gefärbt waren[5]).

Für das zähe Fortleben der mythischen Gegenbilder jener lebendig verkörperten kultischen Dämonenkrieger seit Jahrhunderten sind schon oben[6]) Belege angeführt worden.

Die Vorstellung von einer immer wieder aufs neue beginnenden Totenschlacht ist in der altnordischen Literatur noch an einen anderen Namen geknüpft, an den der *Hjaðningar.* Als Abschluß der sogenannten Hildesage stehen in den skandinavischen Quellen die Erzählungen vom *„Hjaðningavíg“*, einem Kampf gespenstischer Krieger, die sich gegenseitig töten, um von der walkürischen Hild stets zu erneutem Streit geweckt zu werden. Es ist unmöglich, an dieser Stelle das Verhältnis dieser offenbar „mythologischen“ Totenschlacht-Tradition zu der Helden-Fabel von *Hild* und ihrem Entführer *Heðin* (= mhd. *Hetel*) zu erörtern. Das muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben. Nur dies sei hier bemerkt: Es geht nicht an, die Tradition vom *Hjaðningavíg* als jungen Schößling der *Heðin*-Sage abzutun, wie das mehrfach geschehen ist. Schon rein sprachliche Gründe verbieten dies. Denn wäre diese Geschichte erst spät erfunden worden, um den Kampf *Heðins* und seiner Mannen zu bezeichnen, so hätte man diese Schlacht **Heðningavíg* genannt, nicht aber *Hjaðningavíg.* Diese letztere Form zeigt nordische „Brechung“ des *-e-* durch ein folgendes *-a-* und kann also unmöglich erst spät zum Wort *Heðinn* gebildet sein, sondern muß auf ein altes

[5]) *„..nostra ætate militum manus in inferiori Germania se Diabolos appellarunt, ad incutiendum terrorem ijs aduersum quos mittebantur. Vestes erant nigræ, hastæ nigræ, uultus ipsi nihilo candidiores. Et certe multis iuxta nomen perniciem attulerunt, donec crebris bellis consumarentur.“* Commentaria Germaniae in P. C. Taciti.. libellum de situ, moribus, et populis Germanorum, Ausg. 1536, S. 308f.

[6]) S. 43f., 99ff. u. 160ff.

**Heðaningōʀ* mit noch erhaltenem *-a-* zurückgehen, d. h. das Wort muß aus sprachlichen Gründen schon aus der vorliterarischen Zeit ererbt sein[7]).

---

[7]) Die Form *H[i]eðninga-* ist allerdings belegt, aber erst in ein paar sehr späten Hss. (nach Noreen IF 14, S. 399 in *Flateyjarbók* 1, 282 und *Krákumál* 13). Sonst steht immer die Form *Hjaðningavíg*. Diese Form muß, wie gesagt, von dem Wortstamm, der im Namen *Heðinn* vorliegt, abgezweigt sein vor der Brechung von *-e-* zu *-ja-* vor *-a-*. Über den Zeitpunkt dieses Übergangs ist freilich nichts ganz Sicheres zu sagen. Es ist nicht einmal völlig sicher, ob hier „ältere" oder „jüngere" Brechung vorliegt. B. Hesselman hat (Västnordiska studier I = Skrifter utg. af Kgl. Hum. Vetenskaps-samfundet i Uppsala, Bd. 14, 1911—1913, Abh. 2, S. 53f.) die Annahme ausgesprochen, daß hier von einem Plural **heðnar* auszugehen sei, dessen bewahrtes *-a-* die Brechung (also „jüngere") veranlaßt hätte, und daß sich *Hjaðningar* zu einem älteren **Hjaðnar* verhalte wie mhd. *Amelunge* zu einem älteren (latinisierten) *Amali*, „Geschlecht der *Amala*" u. dgl. Man könnte zur Stütze dieser Ansicht noch anführen, daß bei einem solchen Plural *heðnar* sehr wohl von dem Appellativ an. *heðinn* „(Wolfs-) Pelz" auszugehen sein könnte, nicht von dem Eigennamen *Heðinn*. Doch spricht gegen die Annahme, daß hier jüngere *-a*-Brechung von **Heðnar* zu **Hjaðnar* vorliege, ein früher Beleg, der ebenfalls schon die *-ing*-Ableitung zeigt, nämlich eine Stelle im ags. Gedicht „Deors Klage", in dem *Heorrenda*, der *Hjarrandi* der nordischen Hilde-Sage, als *Heodeninga scop* bezeichnet wird. Dieses alte ags. Denkmal [über seine Datierungen (7.—10. Jh.) vgl. zuletzt „Deor", ed. K. Malone, 1933, S. 3f.] gibt also einen *terminus ante quem* für unsere Form *Hjaðninga*. Wie ags. *Heorrenda* aus an. *Hjarrandi* entlehnt sein muß (s. Much in: Herrigs Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen 108, 1902, S. 415f.), so wird auch ags. Gen. Pl. *Heodeninga* aus an. *Hjaðninga* stammen. Möglicherweise könnte man einen chronologischen Anhaltspunkt darin sehen, daß in ags. *Heodeninga* das an. *-ð-* durch *-d-* wiedergegeben wird. Der an. Laut war ja wohl stimmhafte Spirans. Nun hatte auch das späte Ags. einen entsprechenden Laut, seitdem intervokalisches *-þ-* hier zu *-ð-* erweicht worden war, was nach Bülbring, Ae. Elem. § 474, „wahrscheinlich ums Jahr 700" geschah. Dieser Zeitpunkt wäre also ein *terminus ante quem* für die Übernahme der Form *Heodeninga* ins Ags. Doch bliebe ja immerhin denkbar, daß das englische Gegenstück zu an. *heðin*, ags. *heden* (mit „lautgesetzlichem" *-d-*) in *Heodeningas* (durch Kontamination) mit eingegangen wäre. Übrigens ist zu betonen, daß man auf derlei Kriterien nicht zu viel Wert wird legen dürfen, da die Eigennamen der germ. Heldensage bei ihren Wanderungen ja so oft wesentlich größere lautliche Varianten zeigen, wie eine Materialsammlung Heuslers in der Zs. f. d. A. 52, S. 97ff. handgreiflich beweist. Dagegen wird man in dem *-eo-* der ags. Form doch wohl das Spiegelbild eines nordischen Brechungsdiphthongs zu erkennen glauben. (Die Form *Henden* im Widsith (V. 21), die von den Herausgebern allgemein als *Heoden* emendiert wird, ist dagegen recht unsicher. Das anorganische *-n-* könnte aus der zweiten Silbe antizipiert sein oder es könnte, wenn wirklich *-eo-* zu lesen wäre, eine englische Diphthongierung vorliegen oder auch der Einfluß der Form *Heodeningas*, die in diesem Fall in England einigermaßen bekannt gewesen sein müßte. Der nordische Eigenname *Heðinn* ist jedenfalls in Skandinavien und Island nie mit Brechung belegt.) — Zur Erklärung der recht umstrittenen Lautform des Wortes *Hjaðningavíg* möchte ich folgendes vorschlagen: Hesselman hat in der genannten Arbeit die Hauptregel aufgestellt, daß im Westnordischen durch ein syn-

Die Geschichte von der Hjaðningenschlacht steht dem Einherjer-Mythos sehr nahe. Nach Snorris Zeugnis erzählten Lieder davon, daß die kampfgefallenen *Hjaðningar,* durch den Zauber *Hilds* zu stets erneutem Kampf auferweckt, so den Weltuntergang erwarten sollen[8]).

Die Ähnlichkeit der *Hjaðningar* und der *Einherjar* geht ohne Zweifel sehr weit: ein ewiger Kampf, bei dem die Gefallenen immer wieder durch walkürischen Zauber erweckt werden, um immer wieder aufs neue zu kämpfen bis *Ragnarök*. Gerade wegen dieser handgreiflichen Verwandtschaft des *Hjaðningavíg* mit dem *Einherjar*-Mythos hat man gemeint, der *Hjaðningen*-Mythos sei von späten Skalden der Geschichte von den Einherjern nachgedichtet worden. Das scheint mir zweifelhaft.

Denn es fragt sich, ob der Name der Hjaðningenschlacht, der, wie eben betont, bis weit in vorliterarische Zeiten zurückreichen muß, ehedem eine gewöhnliche, menschliche Schlacht bezeichnete, oder ob er

---

kopiertes urn. *-a-* ein kurzes *-e-* nur in langer Silbe gebrochen wurde, nicht aber in kurzer. Wenn nun der Unterschied in der Entwicklung von **ĕbna* >*iafn,* aber **fĕta* >*fet* darauf beruht, daß das *-a-* nach langer Silbe in **ĕbna* schwächer betont („Levissimus") war und deshalb früher abfiel als nach kurzer Silbe in **fĕta,* so ist es ohne weiteres verständlich, wie urn. **HeðaningōR* zu *Hjaðningar* werden konnte: denn hier in der *-ing*-Ableitung war das *-a-* gewiß Levissimus, also dem *-a-* nach langer Silbe gleichzustellen (wie in **ĕbna*), nicht dem *-a-* nach kurzer (**fĕta*). Daher wird es auch begreiflich, daß hier das *-a-* ebenso Brechung bewirkte wie nach langer Silbe in **ĕbna, *sĕlba* usw. Zu dieser Form *HeðaningōR* ist ahd. *Hetan* zu stellen, vgl. ferner auch ahd. *Wuotan:* an. *óðinn,* ahd. *gibogan:* an. *boginn* (mit *a*-Umlaut; hingegen an. Part. Praet. der V. Ablautsreihe *metinn, etinn* usw., stets ohne Brechung und ebenso auch an. *Heðinn*). — Falls *Hjaðningar* also in dieser Weise auf **HeðaningōR* zurückgeht, so gehört die Form wohl der Periode der „alten" *a*-Brechung an, die Noreen, Aisl. Gr.[4] § 95/1 auf die Zeit „etwa 650—900" ansetzt, und auf ein hohes Alter deutet ja auch der *Heodeninga scop* von „Deors Klage". — Soviel ist jedenfalls sicher: die Geschichte von den *Hjaðningar* kann unmöglich in junger Zeit zur Hedinssage neu hinzuerfunden sein, sondern sie muß schon aus vorliterarischer Zeit stammen, aus einer Zeit, wo die *a*-Brechung noch lebendig war. — Und man kann noch mehr sagen: seit jener alten Zeit muß es eine ununterbrochene und kräftige Tradition von „Heðinsleuten", Hjaðningen gegeben haben. Sie muß so stark gewesen sein, daß die alte Form *Hjaðningar* der Analogieassoziation durch den Namen *Heðinn* erfolgreich trotzen konnte. Dieser Assoziation mit dem Namen des Helden war das Wort *Hjaðningavíg* ja dauernd ausgesetzt, aber es hat sich trotzdem gehalten und erst im späteren Mittelalter ist es so schwach geworden, daß seine Form umgestaltet werden konnte! — Diese *Heðins*-Leute müssen also in der Sagentradition seit alters eine wesentliche Rolle gespielt haben.

[8]) *„Fór svá sú orrosta hvern dag eptir annan, at allir, þeir er fellu, ok ǫll vápn, þau er lágu á vígvelli, ok svá hlífar, urðu at grjóti; en er dagaði, stóðu upp allir dauðir menn ok bǫrðusk, ok ǫll vápn váru þá nýt. Svá er sagt í kvæðum, at Hjaðningar skolu svá bíða ragna-røkrs".* SnE, ed. F. Jónsson, 1900, S. 119; ed. 1931, S. 155. Vgl. Panzer, Hilde-Gudrun, S. 160.

mit der mythologischen Vorstellung eines Gespensterkampfes verbunden gewesen sei?

Jedenfalls schon sehr alt waren Überlieferungen von einem sagenberühmten Treffen zwischen *Hǫgni-Hagen* und *Heðin-Hetel*[9]. Aber was kann der Grund sein, daß sich just diese Kampf-Sage mit dem unzweifelhaft mythologischen Motiv von der Gespensterschlacht verbunden hat?

Dieser Grund läßt sich, glaube ich, deutlich machen. Der innere, sachliche Zusammenhang ergibt sich gerade aus dem Stück germanischer Totenmythologie, mit dem diese Arbeit sich beschäftigt. Den Schlüssel bietet m. E. der Name *Heðinn.*

Der Eigenname *Héðinn,* zu dem auch der der *Hjaðningar* gehört, ist identisch mit dem an. Appellativum *heðinn,* das „(Tier-)Gestalt", „Fell" bedeutet. Ganz prägnant freilich ist die Bedeutung von *heðinn,* das u. a. auch in der Zusammensetzung *ulfheðinn* belegt ist, in unserer modernen Sprache gar nicht wiederzugeben. Denn *heðinn* bedeutet ähnlich wie *serkr, berserkr*[10] oder *hamr, ulfhamr* sowohl „Hülle" („Wolfshülle") als auch „Gestalt" („Wolfsgestalt"). Diese beiden Bedeutungen werden in der alten Sprache nicht geschieden. Das hat seinen Grund darin, daß der primitive Mensch nicht unterscheidet zwischen Hülle und Gestalt, oder, wie man ebensogut sagen kann, weil für ihn Verkleidung und Ver-

---

[9] Widsith, V. 21, nennt die beiden Helden nebeneinander; vgl. Much, Zs. f. d. A. 57, 1920, S. 146ff.; als Zeugnis der wichtigen Stellung dieser Schlacht zwischen den *Heðin-* und den *Hǫgni*-Leuten hat Much die Tatsache aufgewiesen, daß Hetel in der mhd. Tradition der Herr von *Hegelingeland* ist: „Hetel- und Hagenleute sind in der deutschen überlieferung verwechselt. vielleicht hat man zunächst den kampf, der im norden *Hjaðninga víg* heißt, bei den Deutschen nach der andern partei **Hegeninge (>Hegelinge) wīg* genannt" (s. Much, Zs. f. d. A. 57, 1920, S. 156, Anm. 1); vgl. auch Edw. Schröder, ib. 65, 1928, S. 254ff. u. 66, 1929, S. 14.

[10] E. Noreen hat (Ark. f. nord. filol., 1932, S. 242ff.) eine ältere Etymologie von *berserk* verteidigt, die im ersten Teil des Wortes nicht eine Bezeichnung des Bären, sondern an. *berr* „bar, bloß" zu finden meinte: die Berserker hätten ohne Brünne im bloßen Hemd gekämpft. Noreens sachliches Hauptbedenken, daß es äußerst unwahrscheinlich sei, daß die Rasenden „in etwas so Dickem, Schwerem und Warmem wie einem Bärenfellpelz" gekämpft hätten (a. a. O., S. 251f.), wird durch die hier beigebrachten Belege für Pelzvermummungen von Ekstatikern wohl widerlegt. Vielleicht konnten auch (z. T. psychopathische) Wutanfälle mit „bärenmäßiger" Raserei (aber ohne Bärenmaskierung) nach jenen Vermummungen — bezw. „Verwandlungen" —, die Besessenheitserscheinungen hervorzurufen pflegen, benannt werden. — Wenn **berr* und **beri* „Bär" in der awn. Literatur nicht geläufig sind (a. a. O., S. 251), so scheint das für ein hohes Alter des Kompositums zu sprechen. Man denke an den Vermummten auf der Bronzeplatte von Torslunda (s. o.). — Überdies sei betont, daß man einen Kämpfer, der im „baren" Hemd stritt, kaum mit einem Namen dieser Bildung hätte bezeichnen können.

wandlung dasselbe ist — eine psychologische Tatsache, für die wir schon oben eine Reihe von Belegen kennengelernt haben. Wenn der Primitive eine Geistermaske oder ein Bärenfell anlegt, so ist er eben ein Geist oder ein Bär, nicht nur in den Augen der anderen, sondern, wie viele Berichte uns beweisen, sogar nach seinem eigenen Gefühl. Für diese Suggestivkraft der Maske gibt es massenhafte Beispiele.

Wir haben oben gesehen, daß nicht nur im germanischen Volksglauben, sondern auch im Kult dämonische Gespensterdarsteller auftreten, deren Pelzmasken sich mehr oder weniger theriomorphen Formen nähern. Und weiter war zu zeigen, daß diese Pelzvermummten gleich den geschwärzten Hariern wie ein *„feralis exercitus“*, ein Totenheer, erschienen, und daß die männerbündischen Totendarsteller als wahres „Heer“ auch Kämpfe ausführten, die man also füglich „Totenkämpfe“ wird nennen dürfen. Endlich ist im Auge zu behalten, daß diese Art von Totenkult einer urtümlichen Kulturschicht angehört, die Rütimeyer mit Recht als „ur-ethnographisch“ bezeichnet hat. Ein historischer Zusammenhang mit höchst altertümlichen und gewiß auch alten Vorstellungen und Bräuchen ist nicht zu leugnen.

Diese Sachzusammenhänge können uns, glaube ich, auch verständlich machen, warum im Norden die Schlacht der *Heðin*-Leute mit der Vorstellung der Gespensterschlacht verknüpft ist. Auch ohne an dieser Stelle auf die sehr schwierige Frage einzugehen, wie sich in der literarischen *Heðin*-Sage episch-heroische, historische und mythologische Bestandteile verbunden haben, und im besonderen, seit wann die Sage von der *Heðin*-Schlacht mit der Gespensterschlacht verbunden gewesen sein mag, kann man wohl so viel feststellen: Der Name *Heðinn* bildet ein wesentliches Verbindungsglied der beiden Kreise, denn er paßt in die Totenmythologie.

Ob *Heðins* Krieger, die *Hjaðningen,* als gewöhnliche Menschen gedacht wurden oder als ebenfalls theriomorph, wie wir das von ihrem sagenhaften Führer vermuten[11]), das läßt sich — worauf mich Professor Much verweist — aus ihrem Namen nicht ersehen. Der bedeutet einfach *„Heðin*-Leute“ und verrät nicht, ob der eigentliche Wortsinn jenes Eigennamens noch ernst genommen wurde[12]). Allerdings aber darf man daran erinnern, daß schon das angelsächsische Gedicht „Widsith“ *Heoden* als

---

[11]) Wenn, wie wohl die meisten Forscher annehmen, der *Heðinn* der Hilde-Sage zuerst als gewöhnlicher Mensch gedacht worden wäre (vgl. Heusler in Hoops' Reallex. 2, S. 520 f.), so würde meines Erachtens doch zumindest bei der (in diesem Fall sekundären) Verbindung der Heldenfabel mit dem Gespensterschlacht-Motiv jene dämonische Nebenbedeutung des Namens als Assoziationskraft wirksam gewesen sein.

[12]) Das Appellativum *heðinn* war indessen ohne Zweifel noch lebendig.

Herrscher der **Glomman* nennt[13]). Und eben diesen Namen hat Much als „Beller" gedeutet und sieht darin eine Bezeichnung des Wolfes[14]).

Sollten all diese Beziehungen Zufall sein? Ohne damit die Frage zu entscheiden, seit wann jene „Wolfs-Schlacht" als Totenschlacht galt, wird man annehmen können: zur Zeit, wo diese Verbindung hergestellt wurde, muß die Vorstellung theriomorpher Totenkrieger noch lebendig gewesen sein. Solche tiergestaltige — vermutlich wolfsgestaltige — Kampfgespenster aber sind von noch altertümlicherem Schlag als die ritterlicheren Einherjer in der idealisierten Walhall der Edden.

Und daß uns *Heðinn* in den Kreis der gespenstigen Toten hinüberführt, ergibt sich tatsächlich noch aus einer anderen Traditionsgruppe. Dieser seltsame Name ist in der bezeichnenden Komposition *Ulf-heðinn,* „Wolfspelz", ausdrücklich belegt, und dies als Beiname eines Herrschers des altnordischen Geisterreichs!

Er erscheint da als *Guðmundr Ulfheðinn* verschmolzen mit einer anderen Sagengestalt, deren mythologische Beziehungen wir nunmehr untersuchen wollen.

Guðmund

In der isländischen Literatur ist wiederholt von einer Gestalt die Rede, die den Namen *Guðmundr* trägt, und noch heute lebt ein *Gudmund* im norwegischen Volksglauben und Volkskult fort. Die altnordischen Mitteilungen über diese Gestalt hat R. Heinzel in seiner Arbeit „Über die Nibelungensage"[15]) zusammengestellt[16]): Die *þorsteinssaga Bœjarmagnar* nennt *Guðmund (Goðmund)* als Beherrscher der *Glæsisvellir,* jenes „Bernsteingefildes", das man als „Kriegerparadies" bezeichnet hat. Sein Vater, der vorige König dieses Totenreichs, trug den Namen *Guðmund,* „wie alle, die dort wohnen", und zwar hieß er *Guðmundr Ulfheðinn,* d. h. „Wolfspelz" [bzw. „Wolfsgestalt"][17]). Weiter wird erzählt, daß *Guðmunds* Sohn *Heiðrekr Ulfhamr* hieß[17a]) — und auch dieser Name bedeutet wiederum „Wolfspelz" bzw. „Wolfsgestalt".

---

[13]) V. 21 *He[n]den (weold) Glommum.*

[14]) Zs. f. d. A. 57, 1920, S. 154; vgl. ib. 61, 1924, S. 106f.

[15]) Sitzungsberichte der K. Akademie d. Wissenschaften zu Wien, Phil.-hist. Kl. 109, S. 697ff.

[16]) Vgl. auch Much, Der germanische Himmelsgott, S. 83, und Herrigs Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen 108, 1902, S. 410.

[17]) *Fornmanna sǫgur* 3, S. 182f. *„Goðmundr heiti ek, ræð ek þar fyrir, sem á Glæsisvǫllum heitir ... Faðir minn hét Ulfheðinn trausti, hann var kallaðr Goðmundr sem allir aðrir, þeir á Glæsisvǫllum búa."* [17a]) a. a. O., S. 197.

Auch Saxo Grammaticus kennt einen „Riesen“ *Guthmundus,* in dessen zauberisches Reich *Thorkillus* auf seiner Fahrt ins Jenseitsland des *Geruthus,* des Bruders jenes *Guthmundus’,* kommt[18]).

Offenbar zu demselben mythologischen Vorstellungskreis gehört folgende Nachricht, die wir der an. *Heiðrekssaga* verdanken: „*Guðmund* hieß ein König in Riesenheim; er war ein großer Opferer; sein Gehöft hieß *Grund* und der Bezirk *Glasisvellir*[19]); er war weise und mächtig. Er und seine Leute lebten viele Menschenalter, und deshalb glauben[19a]) heidnische Leute, in seinem Reich sei *Ódáinsakr* [wörtlich: Gefilde des Unverstorbenen[20])], wer aber dorthin kommt, werde befreit von Krankheit und Alter und könne nicht sterben. Nach *Guðmunds* Tode opferten ihm die Menschen und nannten ihn ihren Gott[21]).“

Was hier die altnordische Quelle erzählt — übrigens zum Teil schnöde rationalisiert —, gründet sich auf echten Volksglauben. Denn die Mitteilung, *Guðmund* sei ein Kultgott gewesen, wird noch durch moderne nordische Überlieferungen unwiderleglich bestätigt.

Auf einem Hof in Telemarken wurde zu Beginn des 18. Jahrhunderts von einem eifrigen Geistlichen ein Holzgötze angegriffen, der dort nach alter Vätersitte regelmäßige Opfer von Speisen und frischgebrautem Bier erhalten hatte. Der Gewährsmann, E. Pontoppidan, spricht von diesem Idol als einem „hölzernen Gudmund“ *(ligneo Gudmundo*[22])*).* Als „St. Gudmund von Island“ wird derselbe Götze in einer Tagebuchaufzeichnung von H. J. Wille[23]) erwähnt. Dem Abgott, der daneben auch „*Torbjørn*“ genannt worden zu sein scheint, war im oberen (Kopf-) Teil ein

---

[18]) s. Saxo lib. VIII, cap. XIV, ed. J. Olrik u. H. Raeder I, S. 240f.; vgl. A. Olrik, Kilderne 2, S. 133ff.; P. Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus II, S. 584ff.

[19]) Die Formen mit *-a-* und *-æ-* wechseln.

[19a]) Man beachte das Praesens!

[20]) s. Much, Zs. f. d. A. 61, 1924, S. 99.

[21]) s. *Heiðrekssaga,* hgg. von J. Helgason, Samf. til Udgivelse af gammel nord. Litt., Bd. 48, S. 1 (u. 156): „*Guðmundr hét konungr í Jǫtunheimum; hann var blótmaðr mikill; bœr hans hét á Grund, en heraðit á Glasisvǫllum; hann var vitr ok ríkr. Hann ok menn hans lifðu marga mannzaldra, ok því trúa heiðnir menn, at í hans ríki sé ódáinsakr; en hverr er þar kømr hverfr af sótt ok elli ok má eigi deyja. Eptir dauða Guðmundar blótuðu menn hann ok kǫlluðu hann goð sitt.*“

[22]) s. Erik Pontoppidan, Everriculum fermenti veteris, Kopenhagen 1736, cap. I; nach Lid, Joleband og vegetasjonsguddom (= Skrifter utg. av Det Norske Vidensk.-Akad. i Oslo II, Hist.-Filos. Kl. 1928, Nr. 4), S. 158f.; Birkeli, Høgsætet, 1932, S. 92f.

[23]) (Norsk) Historisk Tidsskrift 2. Række, 3. Bd., 1882, S. 163; vgl. Lid a. a. O., S. 159.

Biergefäß eingebaut, und bei den Julgilden stellte man Bierschalen darauf und trank ihm zu[24]).

Die Angabe der *Heiðrekssaga,* daß *Guðmund* als Kultgott geehrt wurde und Opfer empfing, bestätigt sich also völlig. Wie steht es aber mit dem anderen Teil ihrer Mitteilung, daß er als Totengott bzw. als der Herr von fortlebenden Abgeschiedenen galt?

Der norwegische Volkskundler Nils Lid, dem wir eine ausführliche Behandlung dieser Gestalt verdanken[25]), hat den ganzen Überlieferungskreis fast durchwegs nach Kategorien der Fruchtbarkeitsmythologie beurteilt und stellt die Julgarbe in den Mittelpunkt seiner Untersuchung. Ich glaube nun, daß jene andere Seite des Jul-Kultes, von der ich hier wiederholt zu sprechen hatte, das dämonische Totenritual, mindestens ebenso wesentlich war wie die vegetationsmagische Garben-Verehrung.

So ist es meiner Überzeugung nach schlechthin unmöglich, das weihnächtliche Auftreten des Totenzuges, des *Oskoreiden,* der „Weihnachtsburschen“ *(Jolesveinar)* irgendwie aus einem Garben-Kult „abzuleiten“. Die Geisterkulte der Männerbünde zur Julzeit und die damit zusammenhängenden Totenvorstellungen gehören einer anderen Sphäre an als die Religion des Korn-Alten (wenn auch natürlich verschiedenerlei Verbindungen zwischen beiden Kreisen sich anknüpften). Sehen wir zu, ob sich zwischen dieser Totenreligion und jenen Götzenkulten Beziehungen aufspüren lassen.

Wie N. Lid selbst gezeigt hat, steht neben dem Holzgötzen *Gudmund* im norwegischen Hauskult als ein Gegenstück, das mythologisch ganz kongruent mit *Gudmund* scheint, ein Typus von primitiven Götterbildern, die *„Fakse“* genannt werden[26]). Sie hat nun Lid als hölzerne Vertreter der letzten Garbe zu erweisen gesucht. Er stellt den Namen *Fakse* mit norw. dial. *fax* n., *faxe* m. „Trespe(gras), Bromus“, schwed. dial. *fax* „Bromus secalinus“, deutsch dial. *fachs* „borstenartiges Gras“ usw. zusammen[27]). Aber warum einen solchen Bedeutungsübergang[28]) konstruieren, da eine andere Erklärung viel näher liegt? Wir kennen den Namen *Faxe,* der wörtlich bedeutet „der mit der Mähne“, als einen typischen Pferdenamen. Wie, wenn *Fakse* ursprünglich ein Pferdedämon

---

[24]) s. Lid a. a. O., S. 158ff. [25]) a. a. O. bes. S. 119ff. [S. nun auch u. S. 289ff.]

[26]) s. Lid a. a. O., bes. S. 158ff.; auch Birkeli, Høgsætet, Stavanger 1932, S. 86ff.

[27]) a. a. O., S. 168.

[28]) „Når *Fakse* er avleiding av *faks* („han med faks“), må dette gå på akssamlingi på det kornbandet som er tilstelt som ein uvand halmfigur til jolesvein“, a. a. O., S. 168.

gewesen wäre? Auch lebende dämonische Pferde haben diesen Namen nachweislich getragen[29]).

Galt der Kultgott *Guðmund,* wie die *Heiðrekssaga* behauptet, als Herr eines Totenreiches, so verstehen wir sowohl die Wolfsgestalt *Guðmund Ulfheðins* wie die Rossesart von *Gudmund-Fakse.* Beide sind urtümliche Totendämonen wie Hades und Anubis mit ihrer Hunde- oder Wolfskappe, wie das Totenroß, das den Verstorbenen auf den gotländischen Bildsteinen trägt, wie der Totenführer der Wilden Jagd in Pferde-, Hund- oder Wolfsgestalt, wie die Roß- und Wolfsmaskenträger in unseren mimischen Totenzügen.

Wir verstehen dann auch ohne weiteres, warum man diesen Götzen in Norwegen Opfer darbrachte, um sich gegen *„Oskoreien"*, das norwegische Totenheer, zu schützen: Man sucht den Totendämon gnädig zu stimmen, um durch dieses Totenopfer die furchtbare Totenschar zu ehren — und gleichzeitig fernzuhalten[30]). Und weiter wird es klar, daß es kein Zufall ist, wenn (in Sparbu) der erste der *Jolasveinar* geradezu den Namen *Gudmund* führt[31]).

Der hier vertretenen Auffassung steht die von E. Birkeli nahe, der[32]) in jenen Götzen Bilder des Ahnherrn der Familie sehen will. Dabei hat Birkeli freilich nur mit dem Totenkult des Hauses gerechnet, nicht mit dem größerer (bündischer) Gruppen. Erst dieser jedoch erklärt den Zusammenhang solcher Götzen mit *„Oskoreien"*, dem Totenheer, das — nach dem Mythos und im Kult! — in der Julzeit von Hof zu Hof zieht und nicht nur aus den Toten éiner Familie besteht, sondern größerer Gruppen. So ist auch *Guðmundr Ulfheðinn* nicht der Herr über die Toten bloß einer Sippe, sondern als König von *Glæsisvellir* Totenherrscher in

---

[29]) s. Maurer, Bekehrung II, S. 47f. u. Anm. 12. Besonders berühmt wurde der *„Faxe"* des isländischen Frey-Goden Hrafnkel. Eine eigene Saga, die *Hrafnkelssaga Freysgoða* (hgg. z. B. in: *„Islendinga sögur"*, 8, Reykjavik 1911) berichtet von der hohen Verehrung, die diesem Hengst von Hrafnkel erwiesen wurde und an Tacitus' Mitteilungen über heilige Rosse erinnert, die durch keine Arbeit entweiht werden durften. Dieses geheiligte Tier hieß *Freyfaxi.* Der Name, dessen Bildung auffallend ist (vgl. Detter-Heinzel, Edda II, S. 27), wird vielleicht nicht zu verstehen sein als: „der *Faxi* des *Frey*" (so ist *Freysfaxi,* Vatnsdœla saga, cap. 34, 6f., aufzufassen, vgl. ASB. Heft 16, S. 91 u. Anm.), sondern vielleicht höchst altertümlicherweise ursprünglich geradezu als „der Faxi Frey" (trotz *Hrafnkelssaga,* cap. 3, vgl. cap. 2!): der Hengst wäre da mit dem Gott verselbigt worden! Vgl. o. Anm. 365a und u. S. 234, Anm. 217.

[30]) s. Skar, Gamalt or Sætesdal III, S. 130f.; vgl. Lid a. a. O., S. 162.

[31]) s. Lid a. a. O., S. 57.

[32]) Høgsætet. Det gamle ondvege i religionshistorisk belysning, Stavanger 1932, bes. S. 42ff., 64ff., 82ff., 120ff.

einem weiteren Sinn. So glaube ich auch, daß Birkeli auf halbem Wege stehen geblieben ist, wenn er in *Fakse* nur einen Individualnamen sieht und ihn mit *Torbjørn, St. Andreas* u. ä. gleichstellt[33]). *Fakse* ist gewiß ein typischer Name, der aber wohl nicht primär Heroen[34]) bezeichnete, sondern vielmehr Totendämonen. Damit ist aber natürlich keineswegs gesagt, daß nicht die einzelnen altererbten Götzenbilder der verschiedenen Höfe als höchst persönliche Wesen empfunden wurden (man denke bloß an die individuelle Bedeutung christlicher Heiligenbilder, die lokal gebunden und doch durchaus allgemeingültig sind[34a]). Das ist religionspsychologisch nicht unvereinbar damit, daß sie allgemeinere (bzw. typische) Bedeutung besaßen. Auch daß diese Hausgötter mit dem individuellen Hof und seiner Sippe in engste Beziehung gesetzt wurden, leugne ich durchaus nicht. Ich erinnere aber z. B. an das „Weiße Pferd", das in Ibsens „Rosmersholm" jedes Unheil der Familie Rosmer verkündigt — also ein charakteristischer Familiendämon ist — und doch ohne Zweifel bloß eine örtlich fixierte Erscheinung des allbekannten Totenschimmels sein muß. In solchen Fragen verlockt die Form der Überlieferung nur zu oft dazu, das Allgemeine mit dem Besonderen zu verwechseln.

Dazu kommt hier noch ein anderes: der Totenkult der Sippe und der von umfassenderen Verbänden überschneiden sich. In der Verfassung des Totenreichs kommen, so scheint es mir, mit überraschender Unmittelbarkeit die Kräfteverhältnisse in der sozialen Gruppierung der Lebenden zum Ausdruck. Darüber wird im weiteren noch ein Wort zu sagen sein[35])!

Mehrere Spuren von „Gudmunds" Tiergestalt lassen sich wohl schon in alter Zeit nachweisen.

Ich glaube mit Lid, daß der etwas rätselhaft anmutende *Guðmundr,* der in den eddischen Helgiliedern auftaucht, von jener alten Volksgestalt gleichen Namens nicht zu trennen ist[36]).

Der eddische *Guðmundr* spielt besonders in dem 1. Lied von *Helgi* dem Hundingstöter in einem Scheltgespräch mit *Sinfjǫtli* eine nicht unwichtige Rolle.

Die literarische Form des Scheltgespräches *(senna)* ist in der altnordischen Dichtung eine Gattung von greifbarer Tradition. Das be-

---

[33]) a. a. O., S. 103ff.

[34]) *„kjemper"*, a. a. O., S. 105f. („Heros" ist allerdings keine völlig genaue Wiedergabe des norw. Wortes.)

[34a]) Vgl. o. S. 34f. und Anm. 111a. [35]) s. u. S. 221ff., ferner S. 250, Anm. 288.

[36]) Heinzel a. a. O. hatte eine solche Beziehung nicht angenommen.

kannteste Beispiel dieses Typus ist die eddische *Lokasenna,* in der *Loki* eine Gottheit nach der anderen angreift und in boshaftester Weise den wunden Punkt einer jeden aufdeckt und verletzt. Man hat die tückische Zielsicherheit, mit der hier der germanische Olymp von einer lächerlich-bedenklichen, ja skandalösen Seite gezeigt wird, oft wegen der technischen Gewandtheit bewundert, womit der Dichter altüberlieferte Mythenvorstellungen in ein oft ganz unerwartetes übles Licht gerückt hat. Der eigentliche Witz dieses literarischen Typus ist natürlich, daß nicht irgendwelche frei erfundenen Verleumdungen willkürlich aus der Luft gegriffen werden, sondern daß bekannte Dinge so überraschend gedreht werden, daß sie einen lächerlichen oder anrüchigen Eindruck machen. Die Anzüglichkeiten verlören ihre Wirkung, wenn sie nicht an irgendwie Bekanntes anknüpften.

In jenem Scheltgespräch des Helgiliedes schleudern sich *Sinfjǫtli* und *Guðmundr* eine Reihe von Vorwürfen zu, deren Spitze wir zum Teil unmittelbar verstehen, da sie auf literarisch gut überlieferte Vorstellungen zielen; einige andere Anspielungen sind uns dagegen nicht deutlich — wenigstens nicht ohne weiteres.

Da wird dem „Wölfing" (*Ylfing,* HHu I, 34, 5) *Sinfjǫtli* vorgeworfen, er habe „Wolfsleckerbissen" (Str. 36, 6) gegessen, seinen Bruder ermordet und im Wald als Wolf geheult (Str. 41). Wir wissen, daß sich diese Vorwürfe auf *Sinfjǫtlis* Werwolfleben beziehen, von dem die *Vǫlsungasaga* erzählt. Wie steht es aber mit den Vorwürfen, die dem *Guðmund* gemacht werden?

Der erste, er habe an der Mühle Mägde geküßt, während *Helgi* heldenhaft kämpfte, dürfte *Guðmund* bloß als unkriegerischen Knecht schmähen[37]). Für den zweiten, *Guðmund* hätte, zur Valkyrje verwandelt, den Streit der Einherjer veranlaßt und als lüsterne Hexe *Sinfjǫtli* begehrt, wüßte ich keine ganz sichere Anknüpfung[38]). Wenn aber *Sinfjǫtli*

---

[37]) Merkwürdig ist allerdings die von Lid a. a. O., bes. S. 140ff., belegte Tatsache, daß *Gudmund* im modernen norwegischen Volksglauben als Korndämon bekannt war und besonders in Mühlen-Rätseln erwähnt wurde; s. auch a. a. O., S. 172ff.

[38]) Möglicherweise könnte man an die oft bezeugte und von Kirchenschriftstellern immer wieder befehdete Sitte denken, bei den Jul- und Fastnachtsumzügen die Geschlechtertracht zu vertauschen (s. Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Vk. 7, 187ff.; vgl. dazu u. S. 268, Anm. 368), wie denn im neuzeitlichen Brauch die „Braut" in den Karnevalsumzügen in der Regel durch einen verkleideten Burschen dargestellt wird (s. M. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 163ff.). Doch wird letzteres gewiß eine sekundäre Umbildung alter Riten sein, die in einem ἱερὸς γάμος gipfelten (s. Almgren, Hällristningar, S. 114ff.). — Die rituelle Vertauschung der Geschlechtertracht ist auch bei Hochzeitsfeiern weit verbreitet (s. z. B. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911, S. 92ff.). Eine lange Reihe von Belegen erweist die apotropäische

sagt, sie hätten zusammen neun Wölfe gezeugt (Str. 39), so wird man sich an die Wolfsnatur *Guðmunds Ulfheðins* erinnern. In Strophe 42 endlich wird dem Geschmähten vorgeworfen, er sei die „Braut *Granes*“ gewesen, ein gezäumtes, müdegerittenes Roß. Diese Strophe (die in der Hs. keine Überschrift trägt) wird von den meisten Herausgebern *Sinfjǫtli* in den Mund gelegt[39]), so daß ihr Vorwurf *Guðmund* träfe. Wurde *Sinfjǫtli* unmittelbar vorher als Wolf beschimpft, so könnte man schon daraus schließen, daß sich die Roß-Schelte auf *Guðmund* beziehe. *Guðmund* als Roß gemahnt aber überdies unmittelbar an die norwegischen Götzen *Gudmund-Fakse,* von deren Benennungen die zweite — und häufigste[39a]) — ein typischer Pferdenamen ist. Wozu noch zu bemerken bleibt, daß diese meist ungeheuer primitiven Holzfiguren[40]) zwar in der Regel noch am ehesten Menschenkörpern gleichen[41]): aber wenigstens éin solcher *„Fokse“* wird beschrieben als eine Scheibe mit ziemlich großen Ohren wie Pferdeohren[42]).

Der Vorwurf der Pferdenatur *Guðmunds* ist also — wie a priori zu erwarten — nicht haltlose Erfindung, sondern spielt auf eine allbekannte Vorstellung an: auf *Guðmund* als Pferdegötzen.

Bedeutung dieses Brauches, der die schädlichen Dämonen, die in solcher Festzeit besonders gefährlich sind, irreführen sollte. — Daß *Guðmundr* mit den Kämpfen des Totenheeres in Zusammenhang gebracht wird, erinnert immerhin daran, daß er in Norwegen als dessen Führer erscheint (s. o.). Daneben hat aber gerade die norwegische Totenschar sehr oft eine weibliche Führerin *(Lucia, Guro Rysserova* usf. [s. o. S. 62, 86ff. und u. S. 351]). Es ist sehr möglich, daß unser Verwandlungsmotiv seinen Grund darin hat, daß man jene führenden Gottheiten als Einheit auffassen konnte, die bald so, bald so erschienen (wie man z. B. vom Wilden Jäger glaubt, er trete „bald“ als Roß auf, „bald“ als Hund usf., s. o. S. 38). Dabei ist besonders zu beachten, daß dieser pferdegestaltige *Guðmundr* geradezu als Stute bezeichnet wird (s. u.): er steht eben der norwegischen *Guro Rysserova* (d. i. „Roßschwanz“) funktionell außerordentlich nahe. Hiebei ist nun zu bedenken, daß Göttinnen dieser Art wie z. B. die *Percht* in der Regel durch verkleidete Männer dargestellt werden. Aber auch die Tatsache allein, daß an ihrer Stelle im Kult und Mythos auch männliche Dämonen auftreten konnten, mochte ausreichen, um diese verschiedenen Dämonengestalten als eine und dieselbe aufzufassen, die sich bald in diese, bald in jene Erscheinungsform kleide. Mit andern Worten: die funktionell mehr oder weniger kongruenten Kultdämonen wurden als identisch empfunden und damit die Verschiedenheit ihrer jeweiligen Erscheinung als Gestaltentausch, als „Verwandlung“.

39) Ebenso in der Prosaparaphrase der *Vǫlsungasaga,* cap. 9 [wo aber *Granmarr* an *Guðmunds* Stelle gesetzt ist]: *Hvart mantu þat, er þu vart merinn með hestinum Granœ, ok reið ek þer a skeið a Bravelli* (SUGNL, Bd. 36, S. 23, Z. 18ff.).

39a) s. Birkeli a. a. O., S. 82ff. 40) Abb. bei Lid, S. 164.

41) Beschreibungen bei Birkeli a. a. O., S. 82ff.

42) *„ei trille med øyro paa, noko store, som hesteøyro“,* J. Skar, Gamalt or Sætesdal II, S. 18; s. Birkeli a. a. O., S. 89.

Ich möchte bei dieser Gelegenheit noch auf eines aufmerksam machen: Roßdämonie und Wolfsdämonie stehen einander hier auffallend nahe. Dem roßgestaltigen *Guðmund* wird (Str. 39) vorgeworfen, er habe neun Wölfe geboren[43]). Der sachliche Grund solcher Vermengung[44]) ganz verschiedener theriomorpher Formen kann wohl nur der sein, daß der Wolfs- und der Roßkult sich funktionell so außerordentlich nahe standen und im Mimus einander buchstäblich beigeordnet waren. Neben dem Dämonenwolf *Guðmund* steht seine Gestalt als Dämonenroß. Ein neueres kultisches Zeugnis für diese Tatsache sehe ich übrigens in einer norwegischen Strophe, die ein Holzidol (von nächstverwandtem Typus), *Staali* genannt, schildert:

Sjaa paa 'an Staali
kor kallegt 'an glor.
Han e gjaar utav tre
han e revune lik[45]).

E. Birkeli, der diese Beschreibung des glotzenden Holzgötzen bespricht[46]), betrachtet die letzte Zeile: „er ist der Füchsin gleich", als einen Ausdruck dafür, daß das heidnische Bild lichtscheu im Verborgenen gehaust habe[46a]). Eine so weit hergeholte Erklärung ist nicht nötig. Der hölzerne Gott kann einen Fuchs — oder Wolf — dargestellt haben. — Zur Beurteilung dieser Götzenfigur ist die Tatsache von Bedeutung, daß norwegisch *Staalisfæri* eine Bezeichnung des (weihnächtlichen) Wilden Heeres ist[47]). *Staali* ist hier Führer der Totenschar wie dort (s. o.) *Gudmund.*

Sehr merkwürdig ist endlich die Strophe 40, die dem Beschimpften vorwirft, er sei durch Riesenmädchen entmannt worden. In dem uns überlieferten Zusammenhang des Helgiliedes wird diese Schmähung offenbar von *Guðmund* dem *Sinfjǫtli* zugerufen.

---

[43]) Man entgeht dieser Schwierigkeit nicht, wenn man die „Roß"-Strophe (42) nicht auf *Guðmund*, sondern auf *Sinfjǫtli* bezöge: dann würde diesem Wolf- und Roßverwandlung nebeneinander zugeschrieben.

[44]) Darauf können sich auch diejenigen Interpreten berufen, die HHu I, S. 42 auf *Sinfjǫtli* beziehen. Das enge Nebeneinander von Wolfs- und Roßdämonie bliebe indessen auch in diesem Fall bestehen. Doch ist — im Gegensatz zu den uns bekannten Traditionen über *Guðmund* — *Sinfjǫtli* gerade als Wolf dermaßen sagenberühmt, daß mir jene Strophe auf ihn weit weniger gut zu passen scheint.

[45]) J. Skar, Gamalt or Sætesdal IV, S. 15. [46]) a. a. O., S. 85f.

[46a]) [N. Lid, der die Strophe neuerdings erörtert hat (Jolesveinar .., S. 57 u. Anm. 2), betrachtet den Vergleich nur als eine herabsetzende Bezeichnung der Häßlichkeit des Götzen (?).] Vgl. HHu I, 39: *Guðmund* als Mutter von Wölfen!

[47]) Skar a. a. O., III, S. 21ff. [S. nun auch Lid, Jolesveinar, S. 43ff.]

Nun gibt es aber in Norwegen eine außerordentlich interessante Tradition, die Nils Lid mitgeteilt hat. Seit dem 18. Jahrhundert melden Aufzeichnungen, daß einst ein *St. Gudmund* — so wurde ja auch einer jener Holzgötzen genannt[48])! — von Weibern kastriert worden sei[49]). Selbst wenn der „Heilige" Gudmund uns nicht als Kultgötze bekannt wäre, würden wir diese so auffallende Nachricht mit jener Eddastelle zusammenbringen (HHu I, 40):

„. . *þik geldo* *fyr Gnipalundi*
þursa meyiar, *á þórsnesi*"[49a]).

Es wird ja doch gewiß niemand die neunorwegische Volkssage aus dem Eddazitat ableiten wollen. Vielmehr spiegeln sich an jener Stelle des Helgiliedes offenbar uraltertümliche mythologische Überlieferungen ab. Wenn das Motiv der Kastration dort auf den Wolf *Sinfjǫtli* bezogen wird, so paßt dies freilich weniger gut, als für den — pferdegestaltigen[50]) — *Guðmund.*

Und tatsächlich zeigen sich im Altnordischen Spuren einer kultischen Pferdekastration. Denn wie erklärte sich wohl sonst der an. „Óðinsname" *Jalkr,* u. a. in der Snorra-Edda[51]) belegt, der nichts anderes bedeutet als „Wallach"[52])? Hier wenigstens wird man nicht ästhetische Dichterphantasie am Werke vermuten, sondern einen Rest barbarisch-primitiver Kultvorstellungen[53]) sehen, der wie so manches andere in das höhere mythologische System aufgenommen wurde, mochte er auch herzlich schlecht zu den Vorstellungen vom Vater der Götter und Menschen passen. —

Endlich sei erwähnt, daß, wie R. Wolfram mitteilt, auch an dem baskischen „*Zamalzain*", dem „Pferdemann", dem mimischen Roßdarsteller des dortigen Kultes, einem Gegenstück unseres „Schein-

---

[48]) s. o. S. 173ff. [49]) Lid, Joleband, S. 170ff. [49a]) Lid a. a. O., S. 172.

[50]) Es darf daran erinnert werden, daß *Guðmund,* wie Much gezeigt hat (Der german. Himmelsgott, S. 83ff. = Festschrift f. R. Heinzel, 1898, S. 271ff.), einige Verwandtschaft mit Frey aufweist (vgl. auch Lid a. a. O., S. 171ff.), der ja ebenfalls deutliche Beziehungen zu primitiven Roßkulten besaß.

[51]) ed. F. Jónsson, 1931, S. 10 u. 28.

[52]) s. Falk, Odensheite, S. 20, Nr. 92.

[53]) Einen Kult, der einem abgeschnittenen Pferdephallos erwiesen wurde, belegen uns die bekannten *Vǫlsi*-Strophen (s. Heusler-Ranisch, Eddica minora 1903, S. 123ff.; vgl. auch Heusler, Zs. d. Ver. f. Vk. 13, S. 28ff.). Als Zeugnisse sakraler Verstümmelung hat H. Pipping (Edda-Studier IV, S. 12, in: Studier i nord. filol., utg. av H. Pipping, 20 [1930] = Skrifter, utg. av Svenska Lit.-Sällskapet i Finland, Bd. 216) den altnordischen Namen *Ongendus* (latinis.) und sein runisches Gegenstück **ungandiR** auf dem Stein von Huglen zu deuten versucht.

pferdes", zur Fastnachtszeit eine feierliche fiktive Kastration vollzogen wird[54]).

Die Deutung freilich dieser Riten führt tief in das Reich der Vermutungen. Ich möchte an dieser Stelle nicht darauf eingehen[55]). Ich kann darauf verzichten, da das Hauptziel dieser Darlegung ein anderes ist: nämlich zu zeigen, wie sehr dieser Teil der Helgilieder urtümlich-volkhaften Kultvorstellungen verbunden ist. Nur das éine möchte ich betonen, daß sie meines Erachtens nicht, wie Lid das annimmt, aus dem Garbenkult allein abgeleitet werden können (wenn auch dieser höchst wesentlich eingewirkt haben mag), sondern daß die tiergestaltigen Dämonen, die hier spuken, Beziehungen zu einem alten Totenkult besaßen[56]). Guðmund war ein — oft tiergestaltiger — Kultgott der Totenreligion[56a]).

---

[54]) s. Festschrift f. R. Much, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 371.

[55]) Geistreiche, wenn auch stark hypothetische Vermutungen spricht Lid a. a. O., S. 173ff. aus.

[56]) Ich kann Lid auch nicht bei seiner Ableitung des Namens *Guðmund* zustimmen, von dem er meint, er sei an Stelle eines älteren *Gumme* getreten, was ein Name des „Kornalten", aber gleichzeitig eine Kurzform von *Guðmund* gewesen sei (a. a. O., S. 187). Eine solche Entwicklung in voreddischer Zeit anzunehmen, ist bedenklich. Außerdem wäre es seltsam, wenn die Vollform die (vermeintliche) Kurzform so völlig verdrängt hätte, daß sie sowohl in der Edda wie im modernen Volksglauben allein zur Herrschaft gekommen wäre. Und dann ist es sachlich untunlich, die so ungeheuer weit verbreitete Wolfs- und Pferdegestaltigkeit des Totendämons, die ich auch für *Guðmund* nachzuweisen versuchte, auf Umwegen von einem Korngott herleiten zu wollen.

[56a]) d. h. *Gudmund* vertrat im primitiven nordischen Volksglauben und Volksbrauch z. T. dieselben mythologischen Funktionen wie sonst *óðinn.*

Vielleicht kann die kultische Verwandtschaft beider Gestalten auf ein recht dunkles Motiv des *óðin*glaubens einiges Licht werfen. Ich meine die berühmte Überlieferung von *óðins* Blindheit. (Ich möchte aber betonen, daß das folgende nicht mehr sein will als eine Mutmaßung.)

Allbekannt ist die Vorstellung, daß *óðinn* als einäugiger Greis erschienen sei (s. Vǫlsunga saga, cap. 3 und 11; Heimskringla, ed. F. Jónsson, Bd. 1 [=SUGNL 23], S. 377; Saxo Grammaticus, lib. I, cap. VI, und lib. VII, cap. X [ed. Olrik-Raeder I, S. 23, Z. 26f., und S. 207, Z. 27f.]; vgl. auch den Namen *Hárr,* den man mit got. *haihs,* „einäugig", zusammenzustellen pflegt, s. Detter, PBB 19, S. 503 Anm., Gering-Sijmons, Edda 3, 1, S. 27, Kommentar zu Vsp. 21, 3).

Die Forschung pflegt dieses Motiv naturmythologisch zu erklären: *óðins* eines Auge sei ein Symbol der Sonne. Nach *Vǫluspá* (Str. 28, 7—13, ed. Neckel; vgl. Str. 27) hat der Gott sein zweites Auge in Mimirs Brunnen verborgen. H. Gering (Edda 3, Kommentar I, S. 37) sagt zur Stelle: „Die deutung dieses mythus kann nicht zweifelhaft sein: der himmelsgott hat nur éin auge, die sonne, und auf die frage, wo denn das andere geblieben sei, genügte dem naiven naturmenschen der vorzeit die antwort, es sei im wasser verborgen, wovon er durch den augenschein

Und eben als solcher erscheint er nicht nur als („gedachter“ und dargestellter!) Führer der weihnächtlichen Totenschar, sondern auch als

---

sich überzeugen konnte, wenn er das spiegelbild der sonne im wasser leuchten sah.“ —

Aber wie erklärt sich dann die zweite Version, daß *óðinn* nicht nur halb, sondern ganz blind sei?

Denn auch dies Motiv ist unzweifelhaft nachweisbar. Das bezeugen Decknamen wie *Blindr (inn bǫlvísi,* HHu II, Prosa nach Str. 1, vgl. *Bolvisus luminibus captus,* Saxo, lib. VII, cap. VII; s. Gering, Edda 3, 2, S. 107; vgl. Falk, Odensheite Nr. 11; hier spielt jedoch auch wohl eine Sage vom blinden *Bilwis* mit, vgl. L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx 2, 266ff.), *Gestumblindi* (vgl. *Gestiblindus* bei Saxo, s. Falk a. a. O., Nr. 43; nach Wessén, Festskrift, tillägnad H. Pipping, 1924 [= Skrifter utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland CLXXV], S. 537ff. = „der blinde Gast“). Auch *Svipdagr blindi* (Ynglingasaga, cap. 34ff.) scheint der verkappte *óðinn* zu sein (s. Detter, PBB 18, S. 92ff. und 19, S. 501); vgl. u.

Man hat, offenbar dem „Sonnenauge“ zuliebe, den Versuch gemacht, Óðinsnamen wie *Gunnblindi, Helblindi, Herblindi, Tvíblindi* umzudeuten (s. Falk a. a. O., Nr. 49, 65, 141): sie hätten nicht einen Blinden bezeichnet, sondern einen, der im Kampf blende. Aber abgesehen von formalen Bedenken: *Tvíblindi* bedeutet doch offenbar den „doppelt blinden“, aber nicht einen der „selbst blind (einäugig, schwachsichtig) ist und andere mit Blindheit schlägt“ (so Falk a. a. O., S. 29). Indessen: selbst wenn hier „blind“ für „schwachsichtig“ stünde — wäre denn das eine besonders geeignete Bezeichnung des göttlichen „Sonnenauges“??

Übrigens scheint mir jene Deutung von *Tvíblindi* auch sprachlich unmöglich. Der Name bedeutet „der doppelt Blinde“ im Gegensatz zum Halbblinden (vgl. auch bei Saxo einerseits *Othin armipotens, uno semper contentus ocello* lib. II, cap. VII, *grandaevus, altero orbus oculo* lib. I, cap. VI; vgl. lib. VII, cap. X; vgl. auch P. E. Müller und J. M. Velschow, Notae uberiores, S. 57; und anderseits *Bolvisus luminibus captus* lib. VII, cap. VII). Auch im blinden Svipdag, dem Pflegevater und Ratgeber König *Ingjalds* (s. Ynglingasaga, cap. 34), dürfte sich *óðinn* verbergen, s. H. Jungner, Fornvännen, 1919, S. 92; Wessén, Uppsala Universitets Årsskrift, 1924, 2, Abh. 6, S. 25, und Festskr. f. H. Pipping (s. o.), S. 543.

Dazu kommen schließlich noch Traditionen, die den Gott tatsächlich als schwachsichtig bezeichnen, so der Name *Bileygr* (*Grímnismál 47,* vgl. Falk a. a. O., Nr. 7) und FMS 2, S. 138, wo er als *augdapr* geschildert wird.

Wenn aber die Motive von der halben und von der völligen Blindheit *óðins* zusammengehören, so kann man sie schwerlich einfach als Himmelssymbolik erklären. Wir müssen uns nach einer anderen Deutung der Schwachsichtigkeit des Gottes umsehen.

E. Mogk, der früher noch an jene naturmythologische Deutung geglaubt hatte (PGr² III, 345), sieht später in *óðins* Erscheinung das typische Äußere eines Totengottes: „Als alter Mann, einäugig, wie überall (?) die Menschen fordernden Dämonen, mit Schlapphut auf dem Kopfe, erscheint er König Olaf Tryggvason...“ (Hoops' Reallex. 4, 560b). Mogk hat nicht mitgeteilt, an welche Analogien er dabei denkt, und hat auch die Vollblindheit nicht erwähnt. Womit vollends das Wort „überall“ motiviert wäre, weiß ich nicht. (Vgl. indessen O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte I, 413, Anm. 2 [= Handbuch der klassischen Alter-

„Götze", zum Teil als Holzidol, zum Teil auch mit dem Dämon der letzten Garbe verselbigt, dessen „Krise", Tötung und Wiederbelebung,

tumswissenschaft, hgg. von J. v. Müller, 5:2:1, 1906]. Allerdings werden die dort genannten Dämonen z. T. Maskendämonen gewesen sein, s. o. S. 105f.)

Der germanische Kultbrauch jedoch gibt in der Tat ein Gegenstück zu der seltsamen Überlieferung von den Augen des Gottes. Ein in Skandinavien weit verbreiteter Weihnachtsbrauch besteht darin, daß man dem Götzen Gudmund oder seinen Verwandten feierlich das Auge (oder die Augen) aussticht.

N. Lid, der diesen Brauch ausführlich behandelt hat (Joleband og vegetasjonsguddom, S. 119ff.) — ohne ihn übrigens mit Überlieferungen von *óðin* zusammenzustellen —, sieht in diesem Ritus ein Überlebsel einer alten Tötungszeremonie, die vor dem Beginn der neuen Fruchtbarkeitsperiode den alten Vegetationsdämon abtut, um einem jüngeren Platz zu schaffen. Das „Augenausstechen" müßte dann an die Stelle eines Tötungsritus getreten sein. Dieser Übergang müßte indessen weit zurückliegen, denn der Sinn des Brauches scheint — zumindest im Norden — nirgends mehr verstanden zu werden, so fest und weit verbreitet das „Spiel" selber ist. — Ich glaube die Erklärung dieses Blendungsbrauches darin zu finden, daß er häufig in dem Auslöschen eines Lichtes besteht (Belege bei Lid a. a. O., S. 119ff.). Darüber unten mehr!

Für die Beurteilung ist es wichtig, daß dieser Brauch sich vor allem an Jul-Dämonen knüpft, die *Gudmund* und auch *óðin* (vgl. seinen Beinamen *Jólnir!* s. o. S. 17) funktionell offenbar entsprechen. Als Namen des Geblendeten kommen neben dem häufigen *Gudmund* (a. a. O., S. 119ff.) u. a. auch *Palle* und *Tyge* vor (S. 124f.), die wir (im II. Teil dieser Arbeit) in einem ganz anderen Zusammenhang als Odens-Namen nachzuweisen suchen werden (über *Palle-Jæger* als Namen des Wilden Jägers s. o. S. 53). Wie Gudmund auch als Führer der Wilden Jagd erscheint, so steht neben ihm in dieser doppelten Funktion — als Führer des weihnächtlichen Totenzugs wie als vegetativer Juldämon — auch der *„Jolesvein"* (a. a. O., S. 128, bzw. 55ff. u. ö.).

Auch der weiblichen Führerin des Totenheeres, Lucia (vgl. *lussi-færd* als Name der Totenschar! s. Celander, Nordisk jul, S. 32ff.), waren der Sage nach „die Augen für einige Zeit ausgestochen, aber später bekam sie das Gesicht wieder" (s. Hammarstedt, Meddelanden från Nordiska Museet 1898, Stockholm 1900, S. 23). Dasselbe Motiv berichtet man auf den Färöern von *Staffan* [dem Führer der wilden Julreiter!] (ib.). [Auch an *Stallo-Ståle,* in Norwegen ein Führer der weihnächtlichen Dämonenschar, haftet dasselbe Motiv, s. Lid, Jolesveinar og grøderikdomsgudar, S. 51, 55f. Schließlich scheint der nordische *blindbock* (Hammarstedt a. a. O., S. 23) zur Schar der dämonischen Julböcke zu gehören. Das Julspiel *sticka bocken* (s. Celander, Nordens Kalender 1933, S. 96f.) ist zum Teil fast identisch mit der Blendung *Gudmunds.* Und auch *óðinn* wurde ja vielleicht in Bocksgestalt vorgestellt! (s. o. S. 40f.).]

In fast allen diesen Fällen also werden im Volksglauben der Führer des Totenheeres und der Juldämon identifiziert. Des letzteren Blendung aber wird nicht nur erzählt, sondern im Kult tatsächlich feierlich ausgeführt. —

Aber eine Schwierigkeit scheint doch zu bestehen: Im Kult blendet man den Dämon: kann aber dieser alljährlich wiederholte Akt auf den Führer des Totenheeres, wie ihn die Sagen schildern, als ständige Eigenschaft übertragen worden sein?

Ein solcher Übergang ist nun tatsächlich nachweisbar. Ein besonders wichtiger Name jenes winterlichen Dämons ist *Tor[r]e,* dessen Name schon im anorw. Namen

ja in die Mittwinterzeit zu fallen pflegt. Bisweilen — aber nicht überall! — ist der Totengott verschmolzen mit einem der „sterbenden und wiedererstehenden Götter“.

---

eines Opferfestes, *þorrablót*, belegt ist (s. Lid a. a. O., S. 126, 137, 189ff., 194). Magnus Olsen hat nun in einem geistreichen Aufsatz gezeigt, daß mit diesem Winterdämon eine Gestalt identisch ist, die noch in neunordischen Überlieferungen „König *Orre*“ genannt wird (Maal og Minne, 1912, S. 1ff.; über den sprachlichen Zusammenhang S. 23ff.). Von diesem „*Orre*“ nun, dessen Zusammenhang mit winterlichen „Spielen“ die Tradition regelmäßig berichtet, erzählt Olof Rudbeck, Atlantica II, 1689, S. 273 (s. M. Olsen a. a. O., S. 16f.), er sei der Sohn *Disas* gewesen. Im Winter sei er gern mit Skiern auf die Jagd gefahren (der Name *Torre* ist an den Monat nach Jul geknüpft, s. Lid a. a. O., S. 189), dabei sei er vom Schnee blind geworden, so daß er 40 Tage zu Hause bleiben mußte und beide Augen verlor; besonders (!) das Auge, mit dem er zielte, war immer länger dunkel als das andere, das er zuzudrücken pflegte. Da habe ihn Frigga heilen lassen. Ihr zu Ehren habe er gleich am nächsten Tag mit allen seinen Helden auf dem Eis ein Speer-Reiten veranstaltet, habe allerhand Preise für den ausgesetzt, der am besten reiten könnte, habe dann viel Opfer, Gelage und Jul-Spiele (!) gehalten und das Julfest mit dem „Sülz-Krieg“ abgeschlossen (der noch in der Neuzeit in Skandinavien die Julfestlichkeiten beendete, s. Olsen a. a. O.).

Offenbar handelt es sich hier um Überlieferungen eines Jahres-Rituals.

Disa, der auch ein alljährliches Opfer geweiht war *(Disablót),* war eine Fruchtbarkeitsgöttin, die mit Kultboot-Umzügen gefeiert worden sein dürfte (s. O. Almgren, Upplands Fornminnesförenings Tidskrift, XLIV: Bilaga, Uppsala 1930, S. 17ff.).

Auch was Rudbeck von König Orre mitteilt, zeigt handgreiflichste Beziehungen zum Festkalender. Die „Spiele“ *(certamina equestria)* auf dem Eis, die Orre mit „seinen Helden“ veranstaltet, sind im nordischen Volksbrauch tatsächlich nachweisbar [Nils Lid hat soeben gezeigt, daß solche weihnächtliche wilde Ritte auf dem Eis mit dem *Oskoreiden,* dem Wilden Heer, verglichen wurden! s. Jolesveinar og grøderikdomsgudar, S. 9ff., bes. S. 15]. Was die Blindheit des Führers jener berittenen „Helden“ betrifft, so ist ihre Erklärung als Schneeblindheit wohl sekundäre rationalistische Zutat. Auch die naturmythologische Deutung der Augen als Sonne und Mond wird Rudbecks Werk sein (vgl. die offenbar gelehrten — und irrigen — Konstruktionen a. a. O., S. 272ff.). Die relative Schwachsichtigkeit des Führers des Wilden Heeres *(oskoreii)* findet sich in einer grotesken Umgestaltung noch in einer modernen norwegischen Tradition: Sigurd habe den Zug angeführt; er sei aber so alt gewesen, daß er seine Augen mit Messing-Haken offenhielt (*„Sigur va uteva gaamaal'e; han vann alli glaape; dei lute hekt' upp Augo me Messengtraakroka“,* s. J. Skar, Gamalt or Sætesdal III, S. 7). Ob wohl Rudbecks Mitteilung, daß ein Auge blinder gewesen sei als das andere, von ihm erfunden ist, da er dabei an Sonne und Mond im Mittwinter dachte (a. a. O., S. 272f.)? Immerhin merkwürdig, daß dies nicht nur zu den Traditionen von *óðin* paßt, sondern auch dazu, daß man dem Weihnachtsdämon bald ein Auge, bald „die Augen“ blendet (s. Lid a. a. O., S. 119f.).

Ich glaube, daß die Blendung des Juldämons auch ein Stück Lichtzauber enthielt: denn die wohl häufigste Form besteht im Auslöschen einer Flamme (s. Lid a. a. O., S. 119ff.). Der Gedanke, der zugrunde lag, wird sein: zu Mittwinter stirbt mit dem Licht auch die alte Fruchtbarkeit — um alsbald neu geboren zu werden. Der Gedanke

Noch einer andern Beziehung ist bei der Erklärung dieser Edda-Strophen zu gedenken:

Much hat gezeigt[57]), daß die Tierbeziehungen der beiden Parteien, die hier aufscheinen, auch eine ethnographische Seite haben. Den *„Ylfingen“ Helgi* und *Sinfjǫtli* stehen in *Hǫdbrodd, Guðmund* und ihrer

der Wiedergeburt kann nirgends gefehlt haben — auch wo im Ritual die Tötungsakte am stärksten hervortreten. War aber jenes „Augenausstechen“ ein kombinierter Licht- und Fruchtbarkeitszauber, so kämen wir auf diesem Weg in die Nähe des „Sonnenauges“. Doch die Wurzel wäre nicht die Allegorie vom Himmelsgott schlechthin, sondern der jahreszeitgebundene Julkult. Das heißt, der Grund der „verminderten Sehkraft“ wäre dann in einem Mittwinterkult zu suchen, der „blinde Wanderer“ hätte sich aus dem Gefüge des Jahres-Rituals, und zwar der weihnächtlichen Umzüge *[Jólnir!]* losgelöst. (Das Motiv vom Auge im Quell gehört in einen anderen Zusammenhang. Die Blindheit der verschiedenen Juldämonen ist daraus nicht ableitbar.)

Es wurde oben betont, daß der Sinn jener Blendungszeremonien schon längst völlig verdunkelt ist, während der Akt als solcher ungestört weiterlebt. In Rudbecks Bericht ist das Blendungs-Motiv mit anderen Jul-Kulten verbunden, außer mit Opfern auch mit den Speer-Kämpfen auf dem Eis. Dabei drängt sich noch ein anderer Komplex von Beziehungen auf. Lid hat gezeigt (a. a. O., S. 130ff.), daß in jenen Kreis von Riten auch die Kultkämpfe des Speer-Reitens mit hineinspielen, die zwischen dem Vertreter der jungen Fruchtbarkeit und seinem Gegner ausgefochten werden. Dabei wird gelegentlich der Widersacher des jungen Fruchtbarkeitsgeistes geblendet: *„Stab aus, Stab aus / Stecht dem Winter die Augen aus!“*, heißt es am Rhein (Lid a. a. O., S. 134). Der Gegner *Baldrs* aber war der „blinde *Hǫðr*“! Hier stehen wir wieder an einem Punkt, wo wir offenbar von den literarischen Zeugnissen zum Kult hinuntersteigen müssen, um Klarheit zu erlangen. — Noch eine zweite Beziehung aber taucht da auf: In mehreren Traditionen von tödlichen Kämpfen zwischen zwei Brüdern, in denen man längst dioskurische Wesen vermutet hat, erscheint ein blinder Alter als Anstifter und Leiter des Bruderkampfes (s. Detter, PBB 19, S. 494ff., bes. 501ff.; vgl. auch ib. 18, S. 82ff.: Schück, Uppsala Universitets Årsskrift 1906, Program, Studier i Ynglingatal, S. 55ff.; Wessén, Skrifter utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland, CLXXV, 1924, S. 537ff., bes. 539ff.). Diese Überlieferung von einem Bruderkampf unter der Leitung eines blinden Greises, hinter dem sich Óðinn zu verbergen scheint, ist auffallend fest — so sehr, daß man hier einen kultischen Grund vermuten möchte. Auch der (alljährliche!) Reiterkampf auf dem Eise (*certamina equestria,* s. o.; vgl. auch Olaus Magnus, Hist. de gentibus septentr., lib. I, cap. XXIV), wurde offenbar nicht durch den geblendeten „König Orre“ ausgefochten, sondern unter ihm von „seinen Helden“. Mit diesen Turnieren sind die Kämpfe zwischen Maigraf und Wintergraf zu vergleichen. Solche rituelle Gefechte werden in verschiedenen Gegenden zu verschiedenen Zeiten des wiedererwachenden Frühlings gehalten (s. Lid a. a. O., S. 130ff.).

Doch wir streiften damit an Gebiete, die hier nicht behandelt werden sollen: die Mythen von Balder und von den Dioskuren. Eine eingehendere Untersuchung sei einer anderen Gelegenheit vorbehalten. Auch an diesen Traditionen scheint die Kenntnis der Mannschaftskulte vieles ganz neu beleuchten zu können.

[57]) Zs. f. d. A. 62, 1925, S. 128ff.

Partei Langobarden gegenüber[58]). Die Langobarden aber wurden, wie eine Anekdote bei **Paulus Diaconus**[59]) beweist, empfindlich beleidigt durch den Vergleich mit Stuten, und zwar mit *„fetilæ"*, solchen mit weißen Fesseln, da sie die Beine unterhalb der Waden mit weißen Binden zu umwickeln pflegten[60]). Deshalb identifiziert **Much** die

---

[58]) S. **Bugge**, Helgedigtene, S. 152f.; **Much**, Zs. f. d. A. 61, S. 110; 62, S. 120f., 128ff.

[59]) lib. I, cap. 24.

[60]) Hier möchte ich auf eine Tatsache hinweisen, die mir sehr seltsam scheint: In der *Vǫlsungasaga* (SUGNL 36, S. 6, 22ff.; ed. **Ranisch**, S. 4, 20f.) wird *óðinn* geschildert, der als unbekannter Fremder in Siggeirs Halle kommt. Er trug einen fleckigen Mantel, war barfuß und hatte Leinenhosen an den Beinen (*hafði knýtt línbrókum at beini*). Dieser eigentümliche Zug, der uns an sich bedeutungslos scheinen möchte, wird nun bemerkenswerterweise von der altnordischen Literatur wiederholt eigens hervorgehoben (s. **Falk**, Awn. Kleiderkunde [= Skrifter utg. av Videnskapsselskapet i Kristiania II., Hist.-filos. Kl. 1918, Nr. 3, 1919], S. 119; vgl. *Flateyjarbók* 2, S. 248). — Verblüffend aber scheint mir die Übereinstimmung der folgenden deutschen Aufzeichnung mit der altnordischen Beschreibung. Vom schwäbischen „Schlapphut" teilt A. **Birlinger** (Volkstümliches aus Schwaben I, S. 11) diese Schilderung mit: „In der Seelenwoche kommt er gerne nächtlicherweile. Seine Füße bedeckt eine Art Schuhe, worauf **etwas Schneeweißes** (von mir gesperrt, d. Vf.) kommt, wie Tüchlein, und dann Hosen." Fast möchte man meinen, B. sei da einer Fälschung zum Opfer gefallen, einer von irgendeinem Gewährsmann eingeschmuggelten Reminiszenz aus der nordischen Literatur. Aber **Birlingers** Aufzeichnungen pflegen sonst sehr sachlich und zuverlässig zu sein. Falls hier nicht trotzdem eine Fälschung vorliegt, so scheint mir nur die einzige Erklärung möglich, daß da ein Stück festen Rituals, eine traditionelle (und zwar **kultische**) Bekleidungsart durchschimmere, ähnlich jener, um derentwillen die Langobarden boshafter- (und sicher traditioneller-!) -weise als „Stuten" verspottet wurden. Ich erinnere auch an die o. S. 60ff. besprochene gleichsam symbolische, partiell theriomorphe Tierausstattung durch Schwänze, eine Art von kultischem „pars pro toto"! — Übrigens sei auch die (freilich etwas andersartige) baltische Sage angeführt, daß eine ganze Gesellschaft von Hochzeitsgästen in Werwölfe verwandelt worden sei, daß man sie jedoch noch an ihren roten Wadenstrümpfen erkannt habe (s. **Hertz**, Der Werwolf, S. 62 u. 119). Auch in Polen gibt es ähnliche Traditionen (s. **Hertz** a. a. O., S. 119). Ich kann darin nur einen Reflex von Tierverkleidungen sehen, die bei Hochzeitsfeiern stattfanden (für Runö vgl. E. **Klein**, Runö, Stockholm 1924, S. 369ff.; die Abb. 171 u. 173 zeigen unter den maskierten Hochzeitsgästen solche, die — bis zu den Knien! — mit schweren Pelzen vermummt sind. Einige der Masken, s. bes. Abb. 172, scheinen Hunde- oder Wolfsköpfe darstellen zu sollen). [Merkwürdigerweise tritt auch in der *Vǫlsungasaga*, cap. 3, *óðinn* in der geschilderten Tracht gerade bei einem Hochzeitsfest auf!] Den „Wolf" mit den Menschenbeinen illustriert übrigens die Darstellung auf der Bronzeplatte von Torslunda ebensogut wie die der Schembartbücher. — Daß bei dieser Motivgruppe die Naturmythologie keine Deutung geben kann, wird wohl niemand leugnen. — Schließlich sei darauf verwiesen, daß nach **Brate** und **Much** auch der „Werwolf" Sinfjǫtli nach seinen **gelben Fesseln** benannt ist (s. u. S. 192). Sollte nicht etwa die offenbar auffallende Färbung des Wolfsfußes (s. **Much**, Zs.

Myrgingas des *Widsith* (V. 23), deren Namen er als „Stutenmenschen" deutet[61]), mit den Langobarden. Diese sind aber offenbar auch mit den *„Hundingar"* der Edda eins[62]). Dabei hat es sich nicht nur um Beschimpfungen gehandelt, wenigstens nicht beim Namen *Hundingar,* sondern um Identifizierung mit rasend kämpfenden Hunden, und zwar offenbar um eine kultische Beziehung: die *Cynocephali* in der langobardischen Schlachtreihe sind sachlich den Berserkern nahe verwandt[63]).

Solche Tiernamen haben offenbar Volksstämmen fest angehaftet, eine Erscheinung, die wir auch anderwärts beobachten können[64]). Ein ethnographischer Hintergrund — und damit eine politisch-historische Perspektive — läßt sich also an dieser Stelle der Helgilieder (wie an anderen auch) wahrnehmen. Aber dies steht nicht im Gegensatz zu den hier angenommenen kultischen Tierbeziehungen jener Personen. Es ist keineswegs sicher, daß *Sinfjǫtli,* den wir aus der Heldensage als „Werwolf" kennen, von Anfang an der politischen Gruppe der *Ylfingar* angehörte, wie er denn auch als Parteigänger Helgis des Hundingtöters, gewiß eines alten „Wölfings"[65]), eine ganz untergeordnete Rolle spielt, während er dagegen in der Überlieferung der *Vǫlsungasaga* eine unentbehrliche Hauptperson ist. Der sagenberühmte „Wolf" *Sinfjǫtli* wird also wohl erst sekundär in die (historisch-politische) Gruppe der „Wöl-

---

f. d. A. 66, 1929, S. 22ff.) auch im mimischen Kult gelegentlich nachgeahmt worden sein?

[Nachtrag: Über die Verwandlung von Hochzeitsgesellschaften in Werwölfe s. auch F. J. Wiedemann, Aus dem inneren und äußeren Leben der Ehsten, 1876, S. 437, und M. J. Eisen, Estnische Mythologie, 1925, S. 32. Es wäre sehr lehrreich, diesen Spuren nachzugehen: sie würden die Rolle der Dämonenverbände im Hochzeitsbrauchtum (Initiations-, bzw. Austritts-Riten, Charivaris u. a.) genauer kennen lehren. Interessante Beiträge hierzu bei S. Erixon, Fataburen 1921, S. 95ff. — Zur Vorstellung von Dämonenwölfen mit Menschenbeinen vgl. o. Abb. 2 und 3 und überdies den so kurios anmutenden ndd. Ausdruck für „Werwolf" — *Böxenwolf* (s. o. Anm. 206). Auch er ist wohl nur verständlich als ein Zeugnis von Verwandlungskulten!]

[61]) Zs. f. d. A. 62, S. 120ff. Vgl. auch o. S. 177f. und Anm. 38.

[62]) s. Much, Zs. f. d. A. 57, S. 160f.; 61, S. 109f.; 62, S. 120ff. Der historische Grund dieser gewiß auffallenden Tatsache könnte die Verschmelzung zweier ursprünglich getrennter Gruppen sein, vielleicht aber auch das Nebeneinanderbestehen von Roß- und Hundekulten, wie wir dies als tatsächlich typisch kennengelernt haben. (Ob wir vielleicht an das Nebeneinander verschiedener Altersklassen mit verschiedenen Tiersymbolen denken dürfen, wie wir sie in so typischer Weise bei unzähligen Männerbünden antreffen [s. z. B. Schurtz a. a. O.] — das muß dahingestellt bleiben.) Vgl. auch o. S. 38ff. und Anm. 124; S. 177ff. und Anm. 38.

[63]) s. Much, Zs. f. d. A. 61, S. 109f.; Weiser, Jünglingsweihen, bes. S. 49; vgl. auch o. S. 56ff., 62ff.

[64]) Eingehenderes darüber im II. Teil.

[65]) s. Much, Zs. f. d. A. 61, S. 106ff.

finge" versetzt worden sein — natürlich zusammen mit einer Reihe von Motiven, die man von ihm zu berichten pflegte.

Und ähnlich mag der im Norden wohlbekannte *Guðmund,* diese volkstümliche Gestalt, die als Dämonenpferd gedacht werden konnte[66]), zum Sprecher der *„Myrgingen"*-Partei gemacht worden sein. Auch das gab dem spottsüchtigen Dichter der Scheltstrophen willkommenen und reichlichen Anlaß, anrüchige Dinge aufs Tapet zu bringen, gerade wie es dem Dichter der *Lokasenna* gelungen ist, alte volksreligiöse Überlieferungen zu einer wahren Skandalchronik auszuschlachten. Die sachlichen Voraussetzungen dieser literarischen Scherze aber bot die Mythologie. Ihr gehört auch der tiergestaltige *Guðmund* an, nicht der freien ästhetischen Erfindung.

Die Vǫlsungen als Weihekrieger

Während Guðmund in der heroischen Dichtung nur als Nebenperson auftritt und sonst im wesentlichen in der mythologischen Volksüberlieferung lebt, ist sein eddischer Gesprächsgegner Sinfjǫtli eine hochberühmte Gestalt der germanischen Heldenpoesie. Wir kennen ihn vor allem aus dem tragischen Konflikt der Vǫlsungasaga, wo er von den Zwillingsgeschwistern Sigmund und Signý erzeugt wird, um als reinblütiger Vǫlsung der strengen Pflicht der Sippenrache gewachsen zu sein, die in dieser hoch pathetischen Sage alles andere verschlingt — Glück und Mutterliebe, Gattentreue und Frauenehre.

Es sind also zwei verschiedene Welten, woraus die Partner Guðmund und Sinfjǫtli stammen. Guðmunds ursprüngliche Heimat sind m. E. der Kult und Kulterzählungen, d. h. einfachste epische Berichte, die mit Kultakten in Beziehung standen und nur einzelne Motive umfaßten, keine weitgewölbte Fabel, die in geschlossenem Aufbau einer dramatischen Handlung, einem tragischen Konflikt Ausdruck verliehe wie die Rachegeschichte der Vǫlsungen. Die Gestalt Guðmunds gehört, wenn die oben ausgesprochenen Vermutungen zutreffen, einer kollektiven,

[66]) Damit ist selbstverständlich keineswegs gesagt, daß er nur und stets als Pferd auftreten mußte (s. o.). Man denke bloß an *óðin,* der als Pferd, als Wolf, als Bär usw., daneben aber auch als Mann gedacht wurde. Solche Mehrgestaltigkeit kennt die mythologische Sage ja bekanntlich sehr oft, wobei trotzdem die einzelnen Formen als durchaus typisch empfunden werden können. — Daß Guðmundr — wie die „Stutenmenschen", die *Myrgingas* (s. o.) — u. a. grade mit einem weiblichen Pferd verglichen werden konnte, hat, wie oben (S. 178 und Anm. 38) bemerkt, wohl ebenfalls seinen Grund in kultischen Verhältnissen, in der funktionellen Verwandtschaft mit weiblichen, halb pferdegestaltigen Dämonen.

weithin unpersönlichen Tradition an, dem „Volk“, wenn man so will (womit freilich nicht die „Masse“ gemeint ist).

Der furchtbare Rächer Sinfjǫtli aber steht weit ab von den organischen, regelmäßig wiederkehrenden Gewohnheiten des Kultes: die Sippenfabel von der Vǫlsungenrache gehört jener scharf gespannten, individuell schöpferischen, persönlichen und menschlich-pathetischen Hochschichte an, die sich als germanische Heldendichtung so weit erhebt über die fast zeitlos beständigen Gründe erbsittengebundener Volkstradition.

So geflissentlich also jene eddischen Streitstrophen die beiden Gegner, den „Wolf“ Sinfjǫtli und das „Roß“ Guðmund, auf eine gemeinsame Ebene bringen, wo sie als ebenbürtige Partner Schelte um Schelte tauschen, so sind sie doch, ihrer ungleichen Herkunft wegen, mit zweierlei Maß zu messen, und wir müssen also ganz verschiedene kritische Mittel anwenden, um ihre Vorgeschichte aufzudecken.

Den Sinfjǫtli hat der Dichter der Scheltstrophen nach dem Bild der Heldendichtung gezeichnet (wenn auch gewiß boshaft verzeichnet). Das aber muß nicht unbedingt bedeuten, daß diese Gestalt der Dichtung von einem epischen Poeten frei erfunden worden war, erdacht und geformt lediglich nach den ästhetischen Erfordernissen eines epischen Kompositionszusammenhanges, ausschließlich also nach den Bedürfnissen einer künstlerischen „Idee“.

Denn was die Überlieferung von Sinfjǫtli — und seinem Vater — erzählt, gliedert sich nicht restlos ein in das Gefüge der Idee jener Rachefabel. Muß es darum junge Zutat sein, von Leuten beigefügt, die den poetischen Grundgedanken des Rachegedichts nicht mehr recht verstanden haben? Zum Teil gewiß. Aber nicht alles, was hier auf den ersten Blick überschüssig scheint, ist m. E. zufälliges, spätes Beiwerk. Eine Reihe von Zügen, die für das Gefüge der Haupthandlung gleichgültig sind, ja die ihr geradezu widersprechen, kann man als willkürliche Zudichtungen kaum begreifen — man müßte denn ihren „Interpolatoren“ eine vollkommen unsinnig-blinde, chaotische Willkür zuschreiben. Dagegen schließen sich, so scheint es mir, mehrere von den Einzelheiten, die innerlich der Rachesage fernestehen, zu einer durchaus sinnvollen Einheit zusammen, die jedoch nicht durch epische Ideen, sondern einen mythologisch-kulturellen Lebenszusammenhang geformt ist. Die Kenntnis solcher sachlicher (nicht ästhetisch-kompositorischer!) Zusammenhänge scheint mir auch für die rein literarhistorische Kritik wichtig.

Die Motive der Vǫlsungasaga, die ich dabei im Auge habe, gruppieren sich um das Werwolf-Motiv. Und ihre innere Einheit liegt, wie ich zeigen möchte, in der altgermanischen kultisch-sozialen Einrichtung des Dämonenkriegertums[67]).

Um die verschiedenen Schichten der Tradition voneinander abzuheben, bedarf es hier der literarhistorischen Kritik, da die einzelnen Motive gewiß nicht aus dem literarischen Zusammenhang losgerissen werden dürfen, in dem sie uns überliefert sind. Es sei mir deshalb an dieser Stelle eine Abschweifung in die Vorgeschichte der Vǫlsungasaga gestattet.

Kritik der Signý-Sage

Sichten wir die literarische Überlieferung von den Vǫlsungen!

Die poetische Idee der Rachegeschichte, wie sie uns in der Vǫlsungasaga vorliegt, ist folgende: Siggeir hat den Vater seiner Gattin Signý ermordet, während ihr Bruder Sigmund entkommen ist. Eine Rache ist zunächst unmöglich (warum, wird allerdings aus der Saga nicht klar, da Sigmund ein erwachsener Mann und überdies Erbe eines Königreiches ist; in dieses Reich kehrt er jedoch nicht zurück, sondern er lebt wie ein Verbannter allein im Wald). Um ihm einen Helfer zu schaffen, opfert Signý ihre Frauenehre, und Sigmund zeugt mit ihr — ohne in ihr seine Schwester zu ahnen — den reinblütigen Vǫlsung Sinfjǫtli. Der wächst in ungebrochener Wildheit heran und wird von Sigmund zum kraftvoll-harten Helfer erzogen. Endlich kann die Rache von beiden Männern vollstreckt werden. Sie zünden nachts Siggeirs Halle an. Signý kommt zum Bruder heraus und enthüllt ihm jetzt das Geheimnis von Sinfjǫtlis Zeugung. Nach all dem Geschehenen — sie hat auch ihre und Siggeirs Kinder dem Verderben ausgeliefert — darf sie nicht länger leben. So geht sie freiwillig in den Tod. Sie kehrt in das brennende Haus zurück, um mit dem Gatten gern zu sterben, mit dem sie ungern gelebt. (Sigmund und Sinfjǫtli aber, die doch durch den Fluch der Blutschande ebenso belastet sind wie Signý, werden durch kein furchtbares Geschick getroffen wie Oidipus, sondern sie leben weiter. Auch bleibt seltsam, daß die so ungeheuer schwer vorbereitete Tat bloß eine nächtliche Brandstiftung ist, bei der die Männer in der Halle nicht einmal einen Ausfall gegen die beiden Mordbrenner ver-

[67]) Der hier vorgebrachten Auffassung der Geschichte der Vǫlsungen hat schon L. Weiser (Jünglingsweihen, S. 70f.) den Weg gewiesen, freilich ohne auf die literarhistorische Vorgeschichte des Saga-Berichtes einzugehen.

suchen, so daß der Schluß ohne jede wirkliche Heldentat der vielgeprüften Vǫlsungen bleibt.) —

Ich habe schon angedeutet, daß sogar in die Haupthandlung, wie sie die Vǫlsungasaga erzählt, Momente eingehen, die aus der Idee der Rachesage nicht abzuleiten sind, ja ihr ins Gesicht schlagen. Warum lebt Sigmund und nachher mit ihm Sinfjǫtli im Wald wie verbannt, statt das Erbe des ermordeten Vaters anzutreten und Streitkräfte zur Rache zusammenzuziehen? Wozu diese Rachevorbereitungen, die ein Menschenalter dauern, nur um schließlich Wehrlose nachts zu verbrennen?

Aber damit sind die Ungereimtheiten der Saga noch nicht erschöpft. Ein Höhepunkt der Prosaerzählung — und gewiß schon des ihr zugrundeliegenden Gedichtes — ist der Augenblick, wo Signý, ehe sie in den Tod geht, das Geheimnis von Sinfjǫtlis blutschänderischer Zeugung in mächtiger Rede enthüllt. Vorher hätte der Jüngling somit als Sohn Siggeirs gegolten. Sigmund also erzöge sich, um seinen Schwager Siggeir zu töten, dessen vermeintlichen eigenen Sohn zum Krieger heran, ein Gedanke, der dem altgermanischen Sippengesetz geradezu Hohn spricht[68]). — Ähnlich unmöglich ist die Geschichte von den zwei älteren Brüdern, die vor Sinfjǫtli „geprüft" werden, ob sie zur Vollstreckung der Rache taugen. Da hat man gar Siggeirs wirkliche leibliche Söhne zu Kandidaten der heiligen Sippenrache an ihm gemacht!

Und nun das „Werwolf"-Motiv! Sigmund und Sinfjǫtli leben im Wald in Wolfsgestalt. Sie haben Zauberfelle übergestreift, aus denen sie sich nicht durch eigene Kraft befreien können. Erst am Ende ihres Waldlebens werden sie von dem Bann erlöst — es kommt die Zeit, wo sie aus den Wolfshüllen fahren „sollten" (*skyldu*, cap. 8), worauf sie diese verbrennen. —

Natürlich hat es nicht an Versuchen gefehlt, diesen „übernatürlichen" Einschlag der Vǫlsungasaga als junge Fabelei abzutun. Ursprünglich sei Sigmund bloß „Wolf" genannt worden, weil er ein Geächteter war, und dieser juridische Fachausdruck sei später mißver-

---

[68]) Der Verfasser der Vǫlsungasaga hat denn diesen Widerspruch auch deutlich gefühlt und entschuldigt sich gleichsam (cap. 8): Sigmund habe den Sinfjǫtli für den Sohn Siggeirs gehalten, und er meinte, er habe die böse Art *(illsku)* seines Vaters, aber den Eifer *(kapp)* der Vǫlsungen; doch schien Sinfjǫtli ihm nicht viel Sippengefühl zu haben *(ætlar hann eigi mjǫk frændrækinn)*, denn er erinnerte Sigmund oft an seinen Groll und stachelte ihn auf, König Siggeir zu erschlagen! — Sollte dies nun wirklich von einem Dichter frei erdacht sein, dessen Idee es war, das unerbittliche Ethos der Sippenpflicht darzustellen??

standen worden, weshalb man Sigmund zum Werwolf gemacht hätte[69]). Schade bloß, daß Sigmund gar kein Geächteter war, daß die Rachesage auch nicht den geringsten Anlaß gab, diesen erbberechtigten Königssohn als Gebannten *(vargr i véum)* aufzufassen. Dahingegen ist das Werwolfmotiv nicht nur durch das 1. Lied von *Helgi Hundingsbani* (Str. 36ff.) ganz unzweideutig für Sinfjǫtli belegt, sondern dessen Namen, der in Deutschland schon im 9. und 10. Jahrhundert als *Sintarfizzilo*[70]) belegt ist, bedeutet vermutlich „Wolf" mit gelben Fesseln, wie Brate[71]) und Much[72]) gezeigt haben. Das Bestreben, diesen irrationalmythologischen Bestandteil der Sage hinaus zu eskamotieren, ist somit nicht glücklich zu nennen.

Im grellsten Widerspruch zum Gang der Handlung und zum offenbaren Sinn der Rachefabel steht außerdem folgender Bericht der Saga: weil der heranwachsende Helfer, auf dessen zunehmende Kraft Sigmund alle seine Hoffnung baut, so kühn wird, daß er im Kampfe mehr Männer tötet als sein Vater und sich dessen rühmt, bringt ihn dieser um. Er beißt ihm die Kehle durch: dann macht er ihn durch ein Zauberkraut wieder lebendig.

Was hätte wohl einen Interpolator zu einer solchen Neuerung veranlassen können? Es wäre in der Tat noch mehr als „plumpes und aufdringliches Ungeschick[73])" gewesen, wenn der Erzähler es sich selber ausgedacht hätte, daß Sigmund seinen einzigen Beistand und seine einzige Hoffnung, „aus so nichtigem Grunde" tötet[74]). Auch H. Schneiders Auffassung: „Sigmund tötet den Sohn in einem Jähzornsanfall, nur um ihn nach Märchenweise wieder zum Leben erwecken zu können[75])" würde jenen Typus von „Redaktoren" voraussetzen, dem die Interpolationsforschung jedes Maß von Sinnlosigkeit zuzuschreiben pflegte. — Mir scheint im Gegenteil, daß unserem Sagaredaktor bei diesem Motiv (ähnlich wie bei dem der Sippenrache am vermeintlichen leiblichen Vater, s. o.) nicht ganz wohl gewesen ist. Denn er schreibt eine beträchtliche Reihe von Zeilen voll, um jenes absurd anmutende Ereignis

---

[69]) z. B. bei Schofield, Signy's Lament, in: Publications of the Modern Language Association of America 17 (New Series 10), 1902, S. 265.

[70]) s. Zs. f. d. A. 12, S. 306; über ags. *Fitela*, Beowulf, V. 879ff., vgl. zuletzt Hoops, Kommentar zum Beowulf, 1932, S. 108ff.

[71]) Studier i nordisk filologi, utg. gen. H. Pipping, 14, Helsingfors 1923 [= Skrifter, utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland, Bd. 170], Nr. 2, S. 7.

[72]) Zs. f. d. A. 66, S. 15ff.; S. 24: „der mit der sinterfarbigen (d. i. strahlend gelben) Fessel", eine passende Bezeichnung für eine in Mitteleuropa nunmehr selten gewordene Wolfsart.

[73]) v. d. Leyen, Deutsches Sagenbuch II, 1912, S. 301.

[74]) v. d. Leyen a. a. O., S. 299. [75]) HS I, S. 161.

psychologisch irgendwie zu motivieren: Sigmund hatte es dem jungen Werwolf ausdrücklich verboten, mit mehr als 7 Männern zu kämpfen, und dieses Verbot hatte er sogar noch ganz vernünftig begründet. Und da geht nun der Junge hin, bringt 11 um statt 7 und rühmt sich gar noch der ungehorsamen' Tat. Darauf wirft ihn Sigmund erst um, und beißt ihn darauf in die Kehle. — Ich kann in dieser Darstellung nicht ungezwungen-unkontrollierbare „Lust zu fabulieren" sehen, sondern vielmehr die recht mühsame, verlegene und ganz auffallend breitspurig geratene Begründung eines sinnlos scheinenden Motivs.

Dann erweckt Sigmund den Toten durch ein Zauberkraut. Wenn dabei der Prosaist dies Kraut erst mit Hilfe von Hermelinen (ein Märchenmotiv!) und überdies noch von Óðins Raben beistellen läßt, erweist er wiederum sein etwas pedantisch-sorgfältiges Motivierungsstreben. Nach dieser Wiedererweckung des jungen Werwolfs ist die Zeit, wo sie durch den Zauber der Wolfshemden gebunden waren, zu Ende, sie verbrennen die Hüllen und „besprechen" sie, damit sie niemandem einen Schaden tun mögen. —

Noch einer Gruppe von Motiven haben wir schließlich zu gedenken, die sich aus dem Grundgedanken der Rachetragödie nicht verstehen lassen, die aber gleichwohl alt sein müssen.

Es wurde oben[76]) darauf hingewiesen, daß die so tragisch gespannte Rachefabel merkwürdig einseitig schließt: Während Signý heldenhaft den Sühnetod sucht, weil sie nach dem Geschehenen nicht weiterleben dürfe, trifft kein tragisches Schicksal den (wenn auch freilich unbewußt) Mitschuldigen der Blutschande und deren Sproß. Sinfjǫtli, der unter schwerster Schuld — die hier nur durch die Wucht der Rachepflicht aufgewogen wurde — erzeugt ist, lebt nach der Tat, die allein seinem Dasein Berechtigung lieh, ungekränkt weiter[77]). Was für die Schwester vernichtende Tragödie war, bleibt für die männlichen Helden dieser Sage eine bloße Episode. Sollte hier altgermanische Auffassung absichtlich die unbewußt Mitschuldigen schonender behandelt haben als die Oidipussage? Das wäre ein sehr merkwürdiges Beispiel für die Ablösung tragischen Schicksalsglaubens durch modernere subjektive Humanität. Zum Geist der un-„menschlichen" und unerbittlichen Signý-Fabel paßt dies schlecht. Das Weiterleben der beiden Helden kann nicht vom Rache-Dichter erfunden sein — und auch dies möchte wohl seinen Grund darin

---

[76]) S. 190f.

[77]) Sein Ende durch die Stiefmutter ist nicht als Folge des Fluchs seiner Herkunft dargestellt und stammt aus ganz anderem Zusammenhang.

haben, daß Sigmund und Sinfjǫtli nicht für die Rachefabel ersonnen wurden.

Aber es muß die alte Überlieferung gerade auf den Tod der beiden Helden einen besonders starken Akzent gelegt haben. Nach der Vǫlsungasaga (cap. 11) fällt Sigmund, nachdem Óðinn selbst das wunderbare Schwert, das er ihm einst verliehen, an seinem Götterspeer hat zerspringen lassen. Dieser Gedanke, daß der Gott sich seinen besonderen Schützling zuletzt selber „hole", ist nicht junges Beiwerk, wie man gemeint hatte. Herm. Schneider[78]) hat gezeigt, daß dem skaldischen Gedicht *Eiriksmál* in der Mitte des 10. Jahrhunderts schon eine mindestens verwandte Tradition vorgelegen zu haben scheint. Denn in diesem Ruhmlied auf den gefallenen König Eirik Blutaxt († 954) läßt der Dichter den Sigmund an Óðin die Frage richten, warum er den tapferen König des Sieges beraubte? Óðinn antwortet, daß er Helden brauche zur Hilfe gegen den (Fenris-)Wolf. Jene Frage wurde, wie Schneider gezeigt hat, darum gerade dem Sigmund in den Mund gelegt, weil dieser sich damit zugleich nach dem göttlichen Ratschluß erkundigte, „der seinem eigenen Schicksal zugrunde lag[79])". Denn ein solch unbegreiflich dünkendes Walten Óðins war ja auch die Fällung seines Lieblings Sigmund gewesen. Daß dieser der Schützling, aber schließlich auch das Opfer des Gottes gewesen sei, dies war also schon die alte Überlieferung, es ist nicht junge Ausschmückung.

Aber wie steht es mit Sinfjǫtli? Er ist hier neben Sigmund als ausgezeichneter Óðinsheld genannt, als besonders bevorzugter Valhallbewohner. Und doch — wie merkwürdig — gerade dieser so gefeierte Held war einer der ganz wenigen der germanischen Heldensage, die keinen heroischen Kampftod fanden, sondern schmählich gemeuchelt wurden. Die Eddaprosa *„Frá dauða Sinfjǫtla"* berichtet, daß er beim Mahle von seiner Stiefmutter tückisch vergiftet ward. Diese Vorstellung muß schon Bragi (9. Jahrhundert) gekannt haben, denn er umschreibt „Gift" mit „Vǫlsungen-Trank[80])". Und schon bei Gregor von Tours findet sich eine auffallend nah verwandte Darstellung, daß König *Sigimunds* Sohn *Sigirich* nach einem Mahle durch die Tücke seiner Stief-

---

[78]) Zs. f. d. A. 54, 1913, S. 339ff. [79]) a. a. O., S. 341.

[80]) *Ragnarsdrápa*, Str. 18; offenbar zielt diese Kenning auf einen Gifttrank, nicht jenen Regen sprühender Gifttropfen, den Neckel (Zs. Edda 13, 1920, S. 122) für Sigmunds Drachenkampf angenommen hat. Das Trank-Motiv ist in der ganzen Vǫlsungenüberlieferung wohl nur in der Gastmahlszene unterzubringen, wo beide Vǫlsungen Gift trinken, Sigmund ohne Schaden, während Sinfjǫtli daran stirbt. Die entsprechende Angabe der SnE (ed. F. Jónsson, 1931, S. 134; vgl. Hungerland, Arkiv f. nord. filol. 20, 1904, S. 14f.) gründet sich doch wohl auf diese Stelle.

mutter wehrlos umgebracht worden sei[81]). Jedenfalls starb schon vor der Abfassung der *Eiriksmál* Sinfjǫtli keinen Heldentod, sondern er endete durch Weibestücke.

Wie konnte nun aber, so möchte ich fragen, ein Dichter dazukommen, einen in der Schlacht gefallenen König in Valhall, der Halle der Kampfgefallenen, begrüßen zu lassen durch einen von den ganz wenigen Helden, die nicht in der Schlacht getötet waren? Auf eigene Hand und nur zu diesem Zweck Sinfjǫtli zu Óðin zu bringen, wäre eine herausfordernde Geschmacklosigkeit gewesen. Der Dichter der Eiriksmál kann die Vorstellung nicht selber erdacht haben, daß Sinfjǫtli bei Óðin einen so ehrenvollen Platz innehatte. Diese Überlieferung muß er schon vorgefunden haben.

Und ganz offenbar steht mit diesem Motiv der Eiriksmál eine andere altnordische Tradition in engster Beziehung. Sinfjǫtli, der nach dem skaldischen Zeugnis im Totenreich Óðin so nahesteht, wird, das erzählt uns die Eddaprosa und die Vǫlsungasaga, von Óðin selber ins Totenreich geholt. Dem Schlußmotiv in der Schilderung des eddischen Stückes „*Frá dauða Sinfjǫtla*", Sinfjǫtlis Fahrt ins Jenseits, schreibt man nun freilich meist eine Ähnlichkeit mit keltischen Sagen von Arthurs Hinscheiden zu[82]). Doch so schlagend kann ich die Übereinstimmung durchaus nicht finden, daß wir, wie es üblich geworden ist, an Entlehnung aus dem Keltischen denken müßten. Der verwundete Arthur wird zum Strand getragen, dort steht ein kleines Schiff mit vielen schönen Frauen und einer Königin darin, alle schwarz verhüllt, die schrien und weinten, als sie Arthur sahen. Der wunde König ließ sich ins Schiff legen und sie ruderten weg[83]). Und daraus sollte nun die Szene von Óðin als Fährmann, der Sinfjǫtlis Leiche holt, „entlehnt" sein! Ein wirklich lehrreiches Beispiel dafür, daß Germanisten, die sich immer zu kritischer Strenge gestimmt fühlen, wo eine Überlieferung als echt germanisch gilt, merkwürdig milde werden können, wenn fremde Entlehnung erwiesen werden soll. Wozu den Fährmann Óðin aus jenen schönen keltischen Damen „ableiten", wo er doch in dem eddischen *Hárbarðsljóð* in eben dieser selben Rolle als Ferge auftritt? Einer Rolle, wohlgemerkt, die für einen

---

[81]) s. Giesebrecht, Zs. Germania (hgg. von v. d. Hagen) 2, 1837, S. 203ff.; ob König Sigimunds Sohn schon früh mit Sinfjǫtli identifiziert war, scheint mir freilich unsicher (s. u.). Aber seit diese beiden Gestalten in Verbindung gesetzt waren, wird das Meuchelmord-Motiv an Sinfjǫtli gehaftet haben. — Der Bericht Gregors in: MG, Script. rer. Merov. I, S. 112. Vgl. auch H. Schneider, HS I, S. 163.

[82]) s. Schofield, Publ. of Mod. Language Assoc. 17, S. 284ff.; A. Olrik, Danmarks Heltedigtning I, S. 255; H. Schneider, HS I, S. 163.

[83]) Schofield a. a. O., S. 290.

Seelenführer so völlig paßt! Soll vielleicht auch dies Edda-Gedicht letztlich auf die keltischen Klageweiber zurückgehen? Wen dies wahrscheinlich dünkt, der möge daran denken, daß wir in germanischen Gräbern Münzen finden, die den Toten in den Mund gelegt wurden, ganz genau so, wie man in Griechenland den Leichen ein Geldstück, den „Charonspfennig", auf die Zunge gab, damit sie die Überfahrt ins Totenreich bezahlen könnten[84]).

Die Gestalt des Totenfährmanns ist dort am Platze, wo das Totenland von der Menschenwelt durch Wasser getrennt gedacht wird, sei es ein Strom oder ein Meer. Die erste Vorstellung ist auch bei den Germanen wohlbekannt[85]), doch führt über den Fluß in der Regel eine Brücke. Das Totenland am Meere bzw. eine Toteninsel wird wohl einmal durch die Schiffsfahrten ins Jenseits vorausgesetzt, die wir im Norden nachweisen können[86]), ferner aber wohl auch durch die Totenstätten, die *Glasisvellir, Glasislundr, Glasir* heißen[87]). In dem Namen steckt das Wort *glas-*, das von Tacitus (Germ. 45) als Name des Bernsteins bezeugt ist: Diese Ware nannte man (latinis.) *glesum.* — Der Bernstein, der vom Meer ans Land gespült wurde, war nach alter Anschauung von wunderbaren Bäumen ins Meer geflossen, und schon Plinius (NH 4, 103) nennt Inseln im germanischen Meer *Glesiae* und *Electrides.* Diese werden, wie Much[88]) gezeigt hat, Inseln der Seligen — bzw. Toteninseln — sein wie die *insula vitrea* der keltischen Überlieferung. Die Bedeutungsverhältnisse[89]) weisen auf echt germanische Traditionen hin. Wo man aber an Toteninseln glaubte, da lag auch der Gedanke an einen Totenfergen sehr nahe. — Ich sehe also keinen Grund, Sinfjǫtlis Abholung durch den Fergen Óðin für keltisch zu halten.

Das skaldische Motiv von Sinfjǫtlis ehrenvollem Platz bei Óðin und das eddische von seiner persönlichen Abholung durch den Gott gehören

---

[84]) s. vor allem H. Schetelig in „Osebergfundet" I (Kristiania 1917), S. 246ff.; vgl. Ebert, Prähist. Zs. 11/12 (1919/20), S. 179ff., bes. S. 186. Daß der Totenpfennig nicht bloß auf einer unverstandenen Nachahmung südlicher Bräuche beruhte — wenigstens bei den seeanwohnenden Nordgermanen —, dafür spricht wohl die ungeheuere Wichtigkeit der Totenschiffe und -boote im nordischen Kult. (Allerdings aber ist der Totenferge nicht so verbreitet wie die Sitte, den Leichen Münzen in den Mund zu legen, s. T. Segerstedt, Mynts användning i dödskulten [= Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Afd. 1, Bd. 2, Nr. 2, Lund 1907], S. 1ff., bes. S. 20ff.) Vgl. auch E. A. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen [= Kölner anglistische Arbeiten, hgg. von H. Schöffler, Bd. 4], 1929, S. 56ff.

[85]) s. Neckel, Walhall, S. 51ff., 119.

[86]) s. z. B. H. Rosén, Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion, Lund 1918, bes. S. 69ff. [87]) s. Much, Zs. f. d. A. 61, 1924, S. 106.

[88]) Zs. f. d. A. 61, S. 101ff. [89]) „Bernstein" > „Glas".

meines Erachtens sachlich enge zusammen. Beide zeigen eine besondere Beziehung dieses dämonischen Kriegers zum Totenreich. Und ich glaube, des „Wolfes“ Sinfjǫtli „Óðinkriegertum“ muß ein altes Motiv gewesen sein — gerade wie bei seinem steten Genossen Sigmund. Neckel hat es wahrscheinlich gemacht, daß schon in einem sehr alten Lied Sigmund bei einem Drachenkampf von Óðin selbst Hilfe und Unterstützung erhielt[90].

Das Motiv des Óðinkriegertums läßt sich nun zwar aus dem Grundgedanken der — rein „menschlichen“! — Rachesage nicht ableiten. Aber es ist, wie mir scheint, das Band, das gerade jene Einzelheiten umschließt, die sich dem Gefüge der Rachefabel nicht einpassen wollen. Diese scheinbar überschüssigen Züge sind kein wüst zusammengewürfeltes Chaos unverstandener und unverständlicher Fabelei, sondern sie bilden ein sinnvolles Ganzes hochaltertümlichen Gepräges, das dem Sagamann freilich nicht mehr recht begreiflich war.

Weihekriegertum

Die „Werwölfe“ Sigmund und Sinfjǫtli sind Óðinkrieger. So können wir die dämonischen Kämpfer nennen, deren Leben in geheimnisvoller Weise dem dämonischen Gotte geweiht war[90a].

In der Ynglingasaga (cap. 6) erzählte Snorri Sturluson: Óðinn machte, daß seine Männer in der Schlacht ohne Brünnen kämpften und toll (*„galnir“*, eigentlich: „durch Zauber rasend gemacht“) waren wie Hunde oder Wölfe, in ihre Schilde bissen und stark waren wie Bären oder Stiere; sie töteten die Männer, aber weder Feuer noch Eisen verletzte sie; das nenne man Berserksgang. — Die vergleichende Religionsgeschichte lehrt uns zur Genüge, daß solche ekstatische Zustände — zumal auch irgendwie traditionell „geregelte“ — auf den Einfluß dämonischer Mächte zurückgeführt werden. Ohne Zweifel gibt Snorri eine geläufige Überlieferung wieder, wenn er die „wölfische“ Raserei dem „Wut“-Gott Óðin zuschreibt[90b]. Daß es sich bei der Gleichsetzung mit wilden Hunden, Wölfen oder Bären nicht bloß um einen metaphorischen Vergleich handelte, wie der Rationalismus glauben könnte, sondern um „Verwandlungen“, d. h. magische Verselbigungen (zum Teil

---

[90]) Zs. Edda 13, 1920, S. 122ff., 204ff.

[90a]) [Ein frappantes Zeugnis für das ungebrochene Fortleben der Vorstellung, daß die Werwölfe „Gottes Hunde“ seien, s. u. S. 356f.: und zwar sind es die dämonischen „Wölfe“ des Verwandlungskultes, die noch der neuzeitliche Glaube dem Gott zuordnete!]

[90b]) Vgl. u. S. 327ff.

durch Maskierung), das wird durch L. Weisers Untersuchung und die vorliegende hoffentlich jedem Zweifel entrückt werden. —

Meist freilich bilden die dämonischen Wodankrieger Bünde[90c]). Doch von der chattischen Sitte, Bart und Haar verwildern zu lassen und diese geweihte *(votivum)* Tracht erst nach der Tötung eines Feindes abzulegen, bezeugt uns Tacitus ganz ausdrücklich, daß sie bei anderen Germanen auch bisweilen als ein Zeichen besonderer Tapferkeit bei Einzelnen[91]) vorkam *(raro et privata cuiusque audentia).* Daß solches „Bärenhäutertum" mit theriomorphen Vermummungen enge verwandt war, hat L. Weiser[92]) überzeugend dargelegt. Hier handelt es sich tatsächlich um eine „Weihe" an unsichtbare Mächte: das geht daraus hervor, daß die tapfersten außer dem Haarwust einen eisernen Ring trugen — dem Volke galt das als „schmählich" — und so bis in ihr Alter lebten, ohne an ein Haus oder ein Eigentum gebunden zu sein. Der Ring, der dem Volk sonst als Schmach galt, war ein Zeichen der Gebundenheit[93]). Bei jenen tapfersten Geweihten, die ihn „gleichsam als Fessel" *(velut vinculum)* trugen, war der Ring ein Zeichen jener sakralen Bindung, die man „Gottesgebundenheit[94])" nennen könnte und für die den ältesten sprachlichen Beleg — um 300 n. Chr. — bei den Germanen der urnordische Eigenname **owlþuþewaR,** „Ulls Knecht[95])" darstellen dürfte[96]). Nur nebenher will ich erwähnen, daß ein solcher Weihering[97])

[90c]) s. u. S. 323ff.

[91]) Vielleicht darf hier daran erinnert werden, daß auch die mittelalterliche Jünglingsweihe der Schwertleite bald an (hervorragenden) einzelnen, bald an ganzen Scharen von jungen Männern vorgenommen wurde (s. W. Erben in der Zs. f. hist. Waffenkunde VIII, 1918—1920, bes. S. 134ff.). Daß die Kriegerweihe der Schwertleite von alten Initiationsriten nicht loszureißen sei, dafür sprechen schon die altertümlichen und ihrem ursprünglichen Sinne nach gewiß magischen Akte der Umgürtung und des weihenden Schlages. Doch sollen hier die Zusammenhänge der mittelalterlichen mit der altgermanischen Kriegerweihe nicht näher erörtert werden. Die altgermanischen Wurzeln des Ritterwesens aufzudecken, bleibt eine lockende, aber schwierige Aufgabe, zu deren Lösung die Erkenntnis der altgermanischen Kriegerverfassung und ihrer kultischen Hintergründe wesentlichste Hilfe leisten kann.

[92]) Jünglingsweihen, bes. S. 33ff.

[93]) Belege z. B. bei Müllenhoff, DA 4, S. 416f.

[94]) Interessante Parallelen bei Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl., 1927, S. 192ff.

[95]) Auf der Runeninschrift der Torsbjærger Zwinge, s. Noreen, Aisl. Gr. [4], S. 389. Eine psychologische Erklärung der Fehlschreibung versucht Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap 3, 1929, S. 224. [Über eine neue Deutung vgl. u. S. 267.]

[96]) s. auch u. S. 266ff.

[97]) Ob man am Ende den gallischen *Torques* mit solchen Bräuchen in Zusammenhang bringen darf? Auf einen Ring um den Hals als Zeichen der Unfreiheit scheint ja an. *frjáls,* ahd. *frîhals* usw., „frei", zu deuten (s. Hellquist, Et. Ob. s. v.

auch späteren Verwandten jener Weihekrieger nicht gefehlt zu haben scheint. Die Vǫlsungasaga erzählt ausdrücklich, übrigens scheinbar ganz unmotiviert, daß die Männer, denen Sigmund und Sinfjǫtli die zauberischen Wolfshemden wegnahmen, die also vor ihnen „Werwölfe" gewesen waren, „dicke Goldringe" trugen. Ganz entsprechend hat noch in der späten Þidrekssaga (cap. 234) der Wildemann und Bärenhäuter *Vildiver*[98]) einen dicken Goldreif am Arm[99]). Ausdrücklich möchte ich, um Mißverständnissen vorzubeugen, noch hervorheben, daß der Weihegott der Chattenkrieger noch nicht den Namen *Wodan*- getragen haben muß. Die Sitte des Dämonenkriegertums ist ja viel weiter verbreitet als dieser Name *Wodan*. Wiederum ist hier vor einer Verwechslung des Besonderen mit dem Allgemeinen nachdrücklich zu warnen.

Nehmen wir an, Sinfjǫtli und — mindestens seit seiner Verbindung mit Sinfjǫtli — auch Sigmund hätten als solche Dämonenkrieger gegolten. Eine derartige Vermutung widerspricht nicht dem, was wir von germanischer Heldendichtung sonst wissen. So ist Axel Olrik in seiner berühmten Untersuchung über Starkad[100]) zu dem Ergebnis gekommen, daß die eigentliche Keimzelle der vielgliedrigen Überlieferungen von diesem Vorzeithelden in Dichtungen über den freiwilligen Tod des alten Kämpen zu suchen seien: das Grundmotiv dieser Lieder knüpfte sich nach Olriks Überzeugung an einen vorgeschichtlichen Brauch von offenbar sakralem Gepräge — die rituelle Tötung der Alten[101]). Axel Olrik hat dabei einen Satz formuliert, der mir ein wichtiger Wegweiser für die Erforschung unserer Heldensage scheint: Es sei geradezu das normale Verhältnis, daß der Brauch *(skik)* einer älteren Zeit in Dichtung jüngerer Zeit umgesetzt werde[102]).

---

frälsa, Falk-Torp, Et. Wb. s. v. *frels*; anders Neckel, PBB 41: 405). Wollte man sehr kühn sein, so könnte man bei dem gewundenen *Torques* an die gedrehte Wide denken, die als Symbol der Unterwerfung getragen wurde (s. v. Amira, Todesstrafen, S. 95f.) und zum Abzeichen einer Gottheit gut geeignet gewesen wäre, die dem germanischen „Hängegott" Wodan funktionell verwandt war. Von „*Wutanes her*" heißt es im mitteldeutschen Nachtsegen, daß Dämonen in ihm „*di wide tragen*" (s. Zs. f. d. A. 41, S. 337; über einen verwandten Beleg bei Hans Sachs s. u. S. 228). Ich brauche wohl nicht zu betonen, daß dies nicht mehr sein will als ein Einfall.

[98]) s. Verf., Festschrift f. R. Much, Wiener Prähist. Zs. 19, 1932, S. 375ff.

[99]) Der hier allerdings die epische Funktion erfüllt, in dem unscheinbaren Fremdling einen vornehmen Mann ahnen zu lassen (was freilich vom Erzähler im weiteren nicht bestätigt wird).

[100]) Danmarks Heltedigtning II, Kopenhagen 1910.

[101]) s. a. a. O., bes. S. 149ff., 153ff., 159, 169ff., 173ff.

[102]) a. a. O., S. 158, Anm. 3. Vgl. auch ib. S. 186.

Schon L. Weiser hat darauf verwiesen, daß in den Kapiteln VII/VIII der Vǫlsungasaga „eine vollkommene Initiation“ erzählt werde: „1. Die Knabenprobe, eine Mut- und Standhaftigkeitsprobe. Wie ernst es mit dieser Probe gemeint war, sieht man daraus, wie es den beiden anderen Knaben erging. 2. Die Lehrzeit mit Tierverkleidung und Tierbesessenheit, in der Kriegführung und Ausdauer erlernt wird und in der Sinfjǫtli 3. die Mannhaftigkeitsprobe, sieben bis elf Feinden standzuhalten, ablegt[102a].“

Ich glaube, daß diese Auffassung die rechte Richtung gewiesen hat, wenn sie auch einer gewissen Modifikation und Erweiterung bedürfen mag, und daß eine derartige stoffgeschichtliche Annahme auch die Geschichte der dichterischen Komposition klären kann und der rein literarhistorischen Kritik standhält.

Vor allem wird da das höchst absurd scheinende Motiv von der Tötung und der Wiederbelebung Sinfjǫtlis begreiflich, um dessen Motivierung sich der Sagamann so wenig erfolgreich bemüht hat. Die (scheinbare) Tötung und die Wiedererweckung des nunmehr „neugeborenen“ Jünglings ist bekanntlich ein Mittelstück der Mannbarkeitsriten, von deren Vorkommen auch bei den Germanen noch ziemlich ausführlich zu sprechen sein wird[103]. Dabei ist die Anwendung eines „Zauberkrautes“ oder anderer magischer Medizinen etwas recht Gewöhnliches[104]. Die Beschaffung des Heilmittels (durch Hermeline bzw. Óðins Raben) ist vom Sagamann märchenhaft ausgeschmückt[105].

Interessanterweise steht das Motiv der Tötung und Erweckung an einer Stelle, wo es zwar episch ganz sinnlos scheint[106], dagegen sachlich völlig gerechtfertigt ist: nachdem Sinfjǫtli die Kampfprobe bestanden hat, ist seine Prüfungszeit zu Ende, nun kann er zum vollwertigen Mann werden — aber eben in uralt-symbolischer Weise: durch Neugeburt, indem der Knabe getötet wird und statt seiner ein Mann ersteht, eine wohlbekannte kultische Sitte[107]. Sobald dieser Akt vollzogen ist, können[108] die dämonischen Wolfshüllen verbrannt werden. In den dabei gesprochenen Worten — „... *báðu engum at meini verða*“ — könnte sogar auf eine traditionelle apotropäische Formel hingedeutet werden.

102a) Altgerm. Jünglingsweihen, S. 70 f. 103) Im II. Teil.

104) Darauf werde ich bei der Erörterung der Initiationsriten (im II. Teil der Arbeit) zurückzukommen haben. 105) vgl. v. d. Leyen, Deutsches Sagenbuch II, S. 299.

106) Und zwar ebenso vom Standpunkt des Märchens wie dem der Heldensage.

107) Material und Grundsätzliches vor allem bei Gennep, Les rites de passage, Paris 1909.

108) s. o. S. 191. Es ist besonders zu betonen, daß gerade die Probezeit der Jünglinge ihre eigene Dämonie hat, die ein Glied in der Reihe der (vorzüglich bündischen) Dämonenkulte bildet. Darüber vgl. vor allem L. Weiser, Jünglingsweihen, passim, bes. S. 61 ff.

In die Probezeit fallen Prüfungen des Knaben, was schon L. Weiser[109]) hervorgehoben hat. Nur glaube ich, daß dieser Teil der Saga recht späte Umbildungen erlitten hat. Es war ein unglücklicher Einfall, Siggeirs eigene Söhne erproben zu lassen, ob sie für Siggeirs Tötung tüchtig genug seien. Hier hat sich ganz offenbar das alte Märchenmotiv eingeschlichen — die zwei älteren Brüder versagen, der jüngste taugt. Allerdings ist es andrerseits episch geschickt ausgewertet: Erst nachdem ihre echten Söhne sie enttäuscht haben, entschließt sich Signý zum Äußersten: mit dem eigenen Bruder einen Rächer zu zeugen. Gleichwohl glaube ich, daß die Rache in älterer Überlieferung ohne die Staffelung der Märchentrias vollzogen wurde. Und auch die Einzelheiten der Prüfung sind wohl märchenhaft-genremäßige Zutat. Es paßt nicht zum Geschmack heldischer Dichtung, daß der junge Heros sich beim Brotbacken als Held bewähre oder während ihm seine Mutter den Rock flickt[110]). Angezogen mögen jedoch diese hausbackenen Motive von irgendwelchen älteren Mutproben sein, die dann durch sie verdrängt wurden.

Endlich findet durch eine Rückführung auf alten Brauch das Motiv eine Erklärung, das in der Vǫlsungasaga so störend wirkt: warum wohnt Sigmund so lange im Wald, statt aus seinem Königreich Hilfe zu holen? Zur Rachefabel paßt das nicht, doch ist ein einsam-unstetes Reckenleben der Helden nach Ausweis des „Beowulf" alte Überlieferung. Und die stimmt nun auffallend zu einem der verbreitetsten Züge urtümlicher Initiationen: vor der Jünglingsweihe verbringen die Knaben mit ihren Erziehern eine längere oder kürzere Zeit in der Verborgenheit des Waldes[111]). Die spartanische Einrichtung der *Krypteia* könnte eine ins Politische gewendete Form dieser Institution gewesen sein. Auch hier hatten die jungen Krieger im Verborgenen zu hausen und sich — eine genau bestimmte Zeit hindurch! — von Raub und listiger Gewalttat zu nähren[112]). So wird sich das wilde Waldleben der beiden „Wölfe" erklären. Man denke da auch an Tacitus' Mitteilung, daß die Weihekrieger nicht an ein eigenes Heim und eigenes Land gebunden waren. Wenn im „Beowulf" ebenfalls von ihrem unruhigen Umherstreifen erzählt wird, überdies aber von ihrem erfolgreichen Kampf gegen viele

[109]) a. a. O., S. 70. [110]) s. auch v. d. Leyen a. a. O., S. 299f.

[111]) s. z. B. Thurnwald in Eberts Reallex. 6, S. 173ff.; Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, passim. — Das ethnologische Vergleichsmaterial zeigt sehr deutlich, daß gerade diese Zeit im Walde völlig unter dem Banne der Dämonie steht, und zwar für die Jungen wie die Alten.

[112]) Vgl. M. Persson-Nilsson, Klio 12, 1912, S. 308ff.; Schurtz a. a. O., S. 98, 111.

Ungeheuer (*eal-fela eotena cynnes;* V. 883), so ist diese menschenfreundliche Tätigkeit keineswegs unvereinbar mit ihrem „werwölfischen" Charakter. Denn, lehrreich genug, auch Volkssagen wissen zu berichten, daß die Werwölfe dem Trollpack bitter feind sind und die Scheusale verfolgen, wo sie können. Ich werde noch zu zeigen haben[113]), daß dieser bei Raubtierdämonen gewiß zunächst überraschende Zug im Kult sein Gegenstück und wohl auch seine Erklärung hat. Denn es ist eine außerordentlich verbreitete Eigenheit der (wenn auch immer dämonischen) Männerbünde, daß die kultische Abwehr feindlicher Gewalten zu ihren wichtigsten Aufgaben zählt. Nur eine einzelne — allerdings besonders einprägsame — Seite solcher apotropäischer Kultkämpfe sind die feierlichen Drachentötungen, die z. B. in unseren St. Georgs-Feiern fortleben, aber, wie besonders L. v. Schröder[114]) betont hat, gewiß uraltes Erbgut sind[115]). Wie damit der Kampf von Óðins Einherjern — auch sie „Weihekrieger"! — gegen die verderblichen Mächte zusammenhänge, dies bleibt noch zu erörtern.

Es ist vielen Forschern aufgefallen, daß die Beowulfstelle von *Sigemunds* und *Fitelas* Taten recht unbestimmt spricht (*uncúþes fela,* V. 876; vgl. 878), so unbestimmt, daß es nicht einmal klar wird, ob jene Sippenrache schon mit ihnen verknüpft war, während andrerseits der Drachenkampf, der hier vielleicht von *Sigemund* erzählt wurde[116]), der Vǫlsungasaga nicht mehr bekannt ist. Ein Grund für solch merkwürdiges Schwanken der Lebensgeschichte könnte darin gelegen haben, daß das einprägsamste Hauptmoment dieser Geschichte nicht einzelne Lebenstaten der beiden Dämonenkrieger gewesen wären, sondern ihr Tod, ihr Heimfall an Óðin — gerade wie in Starkaðs so bunter und scheinbar so ungegliederter Lebensgeschichte sein Tod den eigentlichen Angelpunkt der Sage bildete[117]).

Geschichten von Óðinskriegern sind im alten skandinavischen Schrifttum mehrere aufgezeichnet. Ihr Aufbau zeigt eine ziemlich wirre Fülle von Episoden und ist nicht durch einen umfassenden Handlungsverlauf beherrscht. Denn der eigentliche Höhepunkt dieser Heldensagen sind eben nicht Lebensereignisse, sondern der dämonische Tod des Gottgeweihten, die Heimholung durch seinen Herrn. Dieser Vorstellung gliedert sich die der *Eiriksmál* ungezwungen an, daß sowohl Sinfjǫtli,

---

[113]) s. u. S. 279. [114]) Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 91ff., 153ff.

[115]) Belege auch bei Chambers, The Mediæval Stage I, S. 207ff.; Frazer, GB II, S. 163ff.; IV, S. 78ff.; XI, S. 37. Auf den Zusammenhang gewisser Drachensagen mit mimischen Kulten hoffe ich bald genauer eingehen zu können!

[116]) s. Neckel, (Zs.) Edda 13, 1920, S. 122ff., 204ff.; vgl. H. Schneider, HS I, S. 158f. [117]) Vgl. die oben S. 199 erwähnten Ausführungen A. Olriks.

der vergiftete, aber vom Gott selbst „geholte“, wie auch Sigmund in Óðins Totenhalle besondere Ehrenplätze einnehmen. Auch Sigmund wird ja schließlich Óðins Opfer. Ein Heimfall an den Gott war es aber auch, wenn nach Saxos Bericht Harald Kampfzahn von Óðin selbst, der ihn zeitlebens beschützt hatte, mit einer Keule erschlagen wird[118]), und wenn *Hadingus*, der Óðinsheld, der schon bei Lebzeiten die Unterwelt hatte besuchen dürfen, dadurch endet, daß er sich „im Angesichte seines Volkes“ erhängt[118a]). Dieser feierliche Königsselbstmord war offenbar ein ritueller Akt, eine Weihe an den „Hängegott“. Und endlich darf an den „Wölfing“ Helgi den Hundingstöter erinnert werden, der in der Edda dem Sinfjǫtli an die Seite gestellt, zu seinem Bruder gemacht wird, wohl deshalb, weil er dieser Gestalt irgendwie (funktionell!) verwandt war[119]).

Daß hier durch die Eddadichtung wahrhaft altersgraue religiöse Überlieferungen gerettet worden sind, und zwar südgermanische Kulttraditionen, haben die Forschungen R. Muchs erwiesen. Der Held aber, der hier nach manchen Ruhmestaten Óðin zum Opfer fällt, heißt *Helgi*, der „Geweihte[120])“.

---

[118]) Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß auch nach schwedischen Volkstraditionen, die von der Altentötung erzählen, die Todgeweihten mit einer Keule *(klubba)* erschlagen wurden, s. J. Götlind in: Folkminnesstudier, tillägnade H. Celander [= Folkloristiska studier och samlingar II], 1926, S. 69ff.; auch im deutschen Sprachgebiet gibt es verwandte Überlieferungen, s. Handwb. des deutschen Aberglaubens s. v. „Keule“ (wir werden von sagenumsponnenen Keulen noch im II. Teil zu sprechen haben). Ferner wird behauptet, daß die Tötung der Alten an Klippen erfolgt sei (s. Götlind a. a. O., S. 69; Ranisch, Gautrekssaga [= Palaestra, hgg. von A. Brandl u. E. Schmidt, Bd. XI], S. LXXVII): damit vergleiche man, daß nach einer Eddastrophe, in der schon Olrik (Danmarks Heltedigtning II, S. 153) eine Erinnerung an Starkaðs Alterstötung gesehen hat, nämlich nach HHu II, 27, 1, der Held *at Styrkleifom*, bei den „Streitklippen“, ums Leben kommt. — Vgl. weiter u. S. 224, Anm. 175.

[118a]) *suspendio se vulgo inspectante consumpsit*, Ende des I. Buches.

[119]) Das ältere Lied von seinem Leben (HHu II, S. 30ff.) bringt höchst altertümliche Nachrichten über sein Ende zu unserer Kenntnis. Er ist im Fesselhain (*und Fjǫturlundi)* mit Óðins Speer getötet worden und Óðinn allein trägt die Schuld daran (34, 5f.: *einn veldr óðinn ǫllo bǫlvi*). Much hat (Zs. f. d. A. 57, 1920, S. 172f.; 61, 1924, S. 112ff.) gezeigt, daß hier die Erinnerung an ein altes Menschenopfer vorliegt und daß der „Fesselhain“ jenes uralte semnonische Heiligtum ist, das man nur gefesselt betreten durfte und von dessen Kult, der in Menschenopfern gipfelte, uns schon Tacitus (Germ., cap. 39) erzählt.

[120]) Daß er nach dem Tode bei Óðin einen Herrscherplatz hatte, meldet HHu II, Str. 39 und die vorhergehende Prosa. Wenn dies, wie man annimmt, junge Zudichtung ist, so beweist das bloß, daß die Vorstellung noch in später Zeit lebendig war, die den Weihekriegern nach dem Tode ein besonders bevorzugtes Los zuschrieb.

Ich kann an dieser Stelle auf jene Weihekriegergeschichten von Harald Kampfzahn und Hadding[121]), die manche sehr merkwürdigen Mitteilungen über altnordischen Toten- und Jenseits-Glauben enthalten, nicht näher eingehen.

Nur eine Frage, die sich hier aufdrängt, möchte ich noch berühren. Heusler sieht in einem zu vermutenden Lied von Harald Kampfzahn die Wurzel dieser ganzen Gattung und nennt es „eine Art religiöser Problemdichtung" von der „Wende der heidnischen und christlichen Zeit[122])". Die besondere Beziehung der Helden zu Odin bezeichnet er als eine „religiös-grüblerische Vorstellung[123])".

Eine solche Verbindung der beiden Begriffe „religiös" und „grüblerisch" bedeutet, wenn ich recht verstehe, eine grundsätzliche Wertung des mythologischen Einschlags in der germanischen Heldensage. Hier steigt die Frage auf: Fingen unsere kriegerischen Vorfahren erst an „religiös" zu werden, als sie zu grübeln begannen? Wird ihr Leben — und damit ihre Dichtung — religiösen Kräften erst in dem Augenblick zugänglich, wo des Gedankens Blässe sie anzukränkeln beginnt?

Die Wissenschaft von der germanischen Heldensage scheint heute geneigt, diese Fragen zu bejahen. Denn nur, wenn das alte heldische Leben frei von Religion war, dürften wir dem Leitsatz voll vertrauen, daß auch die heldische Dichtung jenes Zeitalters religionslos gewesen sei.

In der Methode der Heldensagen-Forschung lassen sich die Folgen einer solchen Grundthese weithin erkennen: Was in den heroischen Überlieferungen der Germanen „übernatürlich" ist, das wird von der modernen Wissenschaft oft a priori der Unechtheit verdächtigt, es gilt als spielerische, märchenhafte Zutat junger Bearbeiter und Ausschmücker, denen der wahre Geist altgermanischer Heldendichtung fremd geworden, denen das alte, ungebrochen wirklichkeitsstarke Pathos mutigen Kämpfertums ferne gerückt sei. Die älteste Heldensage der Südgermanen aber nennt Heusler, der ihren Ernst, ihre Kraft und ihre Tapferkeit packender und lebensstärker geschildert hat als irgendein anderer, „religionslos[124])".

Es liegt auf der Hand, daß diese Thesen eine wahrhaft ungeheure Tragweite besitzen.

---

[121]) Vgl. auch die sagenhaften Erzählungen von Óðins-Weihen in FMS 5, S. 250 und 10, S. 283.

[122]) Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1919, S. 175 u. 182.

[123]) a. a. O., S. 175.

[124]) Sitzungsberichte d. K. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1909, S. 927; vgl. auch z. B. Schneider, HS I, S. 22ff.

Einmal werden sie die Einzelforschung bei jeder Entscheidung über Alt oder Jung, Echt oder Unecht beeinflussen. Aber noch viel mehr als das: es sind historische Grund-Sätze, die den Herzpunkt altgermanischer Kultur betreffen. Die germanische Mythologie und germanische Heldendichtung sind zwei der größten Denkmäler, die aus unserer Frühzeit herüberragen. Wie diese beiden Hauptpfeiler altgermanischen Lebens gegeneinanderstanden, davon hängt der gesamte Grundriß des Baues ab, den wir altgermanische Kultur nennen. Fielen aber jene größten Mächte der germanischen Zeit, Religion und Heldentum, völlig auseinander, wie können wir da die Welt unserer Väter noch als Einheit sehen?

Die Grundfrage, an die ich hier gerührt habe, soll an dieser Stelle nicht tiefer untersucht werden. Nur so weit sie für den Gegenstand dieses Buches entscheidend ist, muß ich zu ihr Stellung nehmen. Die Entscheidungsfrage lautet: Ist das Religiöse dem Heldischen feind? Wenn dem so wäre, dann verstünden wir es, warum die Heldendichtung religionslos hätte sein müssen, solange sie noch wahrhaft heroisch war, dann wäre es begreiflich, wenn religiöse Mächte erst nach dem Absterben der höchsten Blüte hätten eindringen können.

Ich glaube, die Grundlagen der altgermanischen Kultur waren durchzogen von religiösen Kräften und Bindungen. Und deshalb werden die Gebilde, die auf solchem Boden erwachsen sind, die Merkmale ihrer Herkunft erkennbar in sich tragen. Solchen altertümlichsten Lebensspuren volle Aufmerksamkeit zu schenken, scheint mir eine der besten Aufgaben des Germanisten.

Nicht um phantastische oder ästhetische Spiele handelt es sich dabei, nicht um eine Flucht aus dem wirklichen, wirksamen Leben und seinem Kräftefeld, hinüber in unbeschwerte Regionen der flatternden Einbildung. Der Ernst und der harte Wirklichkeitssinn, der dem Leben furchtlos ins Auge blickt, das sind unvergeßliche Wesenszüge altgermanischer heldischer Dichtung. Aber was ist „Wirklichkeit“? Nicht für alle eines und dasselbe. Das Gebot der Ehre bis in den Tod, für das germanische Heldenlied das Wirklichste auf Erden, ist für Millionen ein Nichts, eine Illusion, unwirklicher Wahn. Was einen Menschen wirklich und was ihn unwirklich dünkt, darin zeigt sich sein innerstes Wesen. Nichts läßt uns tieferen Einblick tun in die Seele einer Kultur, als wenn wir erkennen, wo in ihr jene Grenze zwischen Real und Irreal sich zieht.

Waren denn für die Chattenkrieger, deren Eisenring ein Zeichen ihrer Weihe an Unsichtbare darstellt, diese unsichtbaren Mächte nicht „wirklich“? Wie hätten sie dann ihr ganzes Leben an sie gebunden? Und

waren die Götter, denen man Menschenleben darbrachte, keine wirklichwirkenden Mächte? Wie können wir erwarten, daß solche lebensbeherrschende Gewalten ohne Spuren an einer lebensnahen Dichtung vorübergegangen wären, grundsätzlich anders als die Mächte der Ehre, der Sippenpflicht oder der Liebe? Was einer Zeit heilig sei — das ist nicht nur eine Schicksalsfrage der Religionsgeschichte, sondern jeder Geschichte überhaupt. Und was ihr heilig ist, das ist ihr wirklich.

Der Aufbau der Vǫlsungen-Sage

Die Signý-Sage weist enge Beziehungen zu zwei anderen germanischen Heldenfabeln auf — so enge, daß Zusammenhänge unbedingt angenommen werden müssen. Nämlich zu den Dichtungen vom Burgundenuntergang und von der Sippenrache der Skjǫldungen.

Die Übereinstimmungen mit der Burgundensage sind allbekannt. Es sind diese: Ein heroisches Weib steht im Mittelpunkt der tragischen Handlung. Ihre Entschlossenheit treibt die Ereignisse zum Ende. Sippenrache am Gatten ist ihre Pflicht: (Grimhild-)Guðrún rächt die Ermordung ihrer Brüder, Signý die des Vaters[125]; ihr Gatte hatte jene eingeladen und sie aus Gier getötet, nachdem die Bedrohten der Warnung der Königin zum Trotz die Flucht verschmähten. Die Heldin weiht erst die beiden Söhnchen ihrer Ehe dem Verderben und verbrennt ihren verhaßten Gemahl in seiner Halle, wo sie selber an seiner Seite freiwillig den Tod sucht[126].

So schlagend und anerkannt diese Übereinstimmungen sind[127], so ist es doch nicht entschieden, welche der beiden Sagen die ältere ist. Soviel indes scheint mir gewiß: auch wenn die Signý-Sage die ältere wäre, so müßte wohl die Burgundenfabel aus einer Form der Rachesage abgeleitet sein, in der Sigmund und Sinfjǫtli noch keine Rolle spielten. Denn die Rachefabel ist viel klarer und zwingender ohne die Mitwirkung dieser beiden Männer. Dann fällt der unmögliche Zug weg, daß Signý furchtbar-großartig endet, während Sigmund und Sinfjǫtli ganz unberührt zu anderen Abenteuern übergehen. Signý beherrscht das Drama dann allein wie Guðrún. Und ihr Sühnetod bildet den Schlußstein. Auch die Tötung der Knaben zeigt dies Verhältnis: wenn die Mutter selbst sie mit eigener Hand dem Tode weiht, so zeigt diese unnatürlich-unmenschliche Tat

---

125) Und (vielleicht erst in jüngeren Formen?) außerdem einer Anzahl von individualitätslosen Brüdern.

126) Dieses Selbstgericht endete ursprünglich auch die Burgundensage, s. Heusler in Hoops' Reallex. I, S. 359f.

127) s. Heusler a. a. O. I, S. 359f.; IV, S. 442ff.

eine zermalmende Wucht unbarmherziger Vergeltung, Medeas Kindesmord vergleichbar. Wo aber Sigmund und Sinfjǫtli Miträcher werden und Sinfjǫtli unter dem Beifall seiner Mutter die wehrlosen Kleinen abwürgt, da ist die Muttertragödie durch feige Grausamkeit abgelöst[128]).

Was an der Vǫlsungasaga blendet, ist die frevlerische Erzeugung des Rächers Sinfjǫtli und die Enthüllung dieser Tat unmittelbar vor Signýs Freitod. Vergleichen wir diese Form mit dem ursprünglichen Schluß der Burgundenfabel — Grimhilds Ende. Man kann nicht sagen, daß das Ende der *Atlakviða,* wo die Heldin nach der Tötung ihres Gatten und ihrer Kinder ihr Leben schließt, schwächlicher, matter oder weniger begründet sei. Daß die Vǫlsungasaga zu den anderen Schreckenstaten noch den Inzest fügt, ist eher Motivhäufung[129]). Ohne diesen Zug, der freilich in der Saga am meisten in die Augen fällt, ist das Gefüge der Saga in der Tat viel klarer. Da braucht es nicht der jahrzehntelangen Vorbereitungen zu einem nächtlichen Mordbrand, bei dem die nur auf diesen Zweck zustrebenden Helden gar keinen Schwertstreich führen (wie denn auch das Fehlen solcher Helfer in der Parallelhandlung, der Burgundensage, keineswegs stört — im Gegenteil).

Es ist durchaus möglich, daß das Ehepaar in der Rachefabel seit alters die Namen *Signiu* und *Siggeir* oder ähnliche getragen hat (jedenfalls hießen die Gatten kaum *Attila* und *Hildiko*). *Sigmund* und *Sinfjǫtli* aber stammen m. E. nicht aus dieser Sage[130]).

Offenbare Ähnlichkeiten mit der Geschichte der Vǫlsungen zeigen die — rein nordischen — Sagen von der Sippenfehde der Skjǫldungen, wo König *Fróði* durch einen Mordbrand gestraft wird[131]).

Saxo Grammaticus[132]) und die Einleitungskapitel der Hrólfssaga Kraka berichten uns von einem Mord, den König Fróði an seinem — ihm

[128]) Unser Sagamann hat sich auch hier wieder zum Motivieren verpflichtet gefühlt und stellt die Tötung als eine Art von Strafe dafür dar, daß die Knaben die zwei versteckten Männer gefunden haben (unter sehr genremäßigen Umständen übrigens) und sie beim König angeben. Der Prosaist hat durch diese Begründung die Sache wahrlich nicht besser gemacht.

[129]) Diese ist zwar recht geschickt eingefügt, hat aber, wie oben erwähnt, die ganz unmögliche Folge, daß Sinfjǫtli gegen den vermeintlichen Vater zieht, um an ihm den Großvater zu rächen!

[130]) Der Stabreim oder die Zusammensetzung mit dem häufigen *Sig-* beweisen natürlich keine alte Zusammengehörigkeit. Wohl aber könnte die Verwandtschaft der Namen die Verbindung jener beiden Sagenkreise begünstigt haben.

[131]) Dazu vgl. bes. A. Olrik, Danmarks Heltedigtning I, S. 144ff.; s. auch Boer, Untersuchungen über den Ursprung und die Entwicklung der Nibelungensage 3, 1909, S. 84f. [132]) Gesta Danorum, lib. VII, cap. I.

überlegenen — Bruder beging. Dessen junge Söhne wurden von Beschützern in Sicherheit gebracht. Beide Quellen überliefern uns nun den höchst eigentümlichen Zug, daß die zwei Kleinen in verborgener Einsamkeit aufgezogen und „mit Hundenamen genannt" wurden[133]). Beide Berichte erklären, daß dies als Sicherheitsmaßregel geschehen sei, und besonders die Hrólfssaga bemüht sich um eine ziemlich umständliche Motivierung, die offenbar zur Erläuterung der überlieferten Strophe ersonnen ist:

þeirs í Vífilsey
váru lengi
ok hétu þar
hunda nǫfnum
[Hoppr ok Hó][134]).

Gewiß sind diese rationalistischen Anstrengungen des Sagamannes Zutat. Daß es sich um irgendwelche Tiervermummungen handelt, geht aus dem weiteren Bericht der Saga hervor. Die beiden Knaben begeben sich zum Hof ihrer Schwester Signý, die zusammen mit ihrem Gatten die Rachepläne der Brüder unterstützt. Aber eigentümlicherweise wird mitgeteilt, daß die beiden Jungen lange Zeit unerkannt bei ihrer Schwester weilten, und zwar, weil sie „Kapuzen" *(kufl)* trugen und diese niemals abnahmen. Daß hinter diesem Zug, dem Sagamann offenbar nicht mehr verständlich, irgendeine alte Überlieferung steckt, geht klar aus den Decknamen hervor, die die beiden sich zulegen. Sie werden *Hamr* und *Hrani* genannt. Der erste ist unmittelbar verständlich: er ist jene Bezeichnung für „Hülle", „Gestalt" und „(magische) Maske", die in an. *ulfshamr* und ähnlichen Bildungen jene primitive Verselbigung von Verkleidung und Verwandlung bezeugt, die uns hier immer wieder beschäftigt. Eine ähnliche Bedeutung wird wohl auch *Hrani* haben, das bezeichnenderweise auch als Deckname Óðins[135]) belegbar ist. Die Sage berichtet diese Vermummungsgeschichte erst nach der Erwähnung der Hundenamen[136]). Doch wird vermutlich beides zusammengehört haben.

---

[133]) Saxonis Gesta Danorum, ed. J. Olrik et H. Raeder, I, 1931, S. 182: *„Qui mox a tutoribus cava conclusi ilice, ne ullum vitae eorum indicium ederetur, diu sub canum specie nutriebantur; latrantum quoque iis vocabula indita, quo minus latentium opinio vulgaretur";* vgl. Hrólfssaga Kraka, ed. F. Jónsson (SUGNL, Bd. 32), Kopenhagen 1904, S. 3ff.

[134]) a. a. O., S. 12.

[135]) s. Falk, Odensheite 18, Nr. 81; vgl. auch u. S. 329f.

[136]) Nicht unerwähnt möchte ich lassen, daß *Ho* und *Hop* auch als Kennworte der Wilden Jagd vorkommen. So erzählt man im Harz: Wenn die Wilde Jagd kommt, *„da geit et in den Holte »Ho, ho, hop, hop«. Un hei* (ein Zeuge, der über die nächtliche Erscheinung berichtet) *hört Hunnegebelle"* (Sieber, Harzland-Sagen, S. 68).

Nach einer Szene, in der die beiden Verkappten in Gefahr sind, erkannt zu werden, kommt es schließlich zur Rache: durch einen nächtlichen Mordbrand vernichten die beiden Jünglinge den Mörder ihres Vaters in seiner Halle.

Die Ähnlichkeiten mit der Signýsage sind auffallend.

Die beiden Gesippen rächen ihren Vater an seinem (nahe verwandten) Mörder. Nach einer Zeit der Verborgenheit, wo sie im Walde, und zwar in beiden Sagen in einem „Erdhaus" *[jarðhús]*[137]) gelebt haben, töten sie den Frevler, indem sie nachts seine Halle anstecken. Die helfende Schwester heißt beide Male *Signý*. Und der charakteristischste Zug: dort leben die beiden Rächer als Wölfe im Wald, hier als „Hunde"[138]).

Lehrreich sind die Abweichungen: Was in der Vǫlsungasaga so störend wirkt, daß der mächtige Königssohn Sigmund, ein voll erwachsener Kämpe, so lange Zeit wie ein Verbannter als verborgener Flüchtling

---

Daß es sich dabei um charakteristische, ja traditionelle „Rufe" handelt, scheint mir, wenigstens für den ersten, aus dem Namen *Ho(e)-Jäger* hervorzugehen (s. Plischke a. a. O., S. 17; Zaunert, Westfälische Sagen, S. 46, 52). Ob die Vorstellung geläufig war, daß der Jäger mit diesen Rufen seine Hunde — nach vielen Sagen hat er bekanntlich deren zwei — lockte? Dann könnten *Hop* und *Ho* als deren Namen traditionell geworden sein. — Ich betone, daß ich hier an Zusammenhänge überhaupt nicht denken würde, wenn nicht diese Überlieferungsschichte so erstaunliche Belege von Zähigkeit mancher Traditionen böte. Doch soll diese Zusammenstellung selbstverständlich nicht mehr sein als ein Einfall. (Vgl. auch o. S. 128.)

Merkwürdig aber ist auch folgendes: Der Schützer der beiden heißt *Reginn* (der Name *Vífill* der Prosa ist wohl nur aus dem *Vífilsey* der Strophe abgezogen). *Reginn* aber ist ein Deckname *Óðins* (s. Falk, Odensheite S. 24, Nr. 110), und ebenso heißt der Erzieher *Sigurðs*, der sich selber seltsamerweise *gǫfukt dýr*, „herrliches Tier" nennt (Fm 2, 1). Die „Tierheit" der Knaben und die Dämonie (nicht „Göttlichkeit"!) ihrer Erzieher scheint mir auf uralte Kulturverhältnisse hinzuweisen, die wir ähnlich tatsächlich bei manchen Naturvölkern nachweisen können; s. auch o. S. 55, 201 und u. S. 210 und Anm. 140.

[137]) Vǫlsungasaga cap. VII, Hrólfssaga Kraka cap. I.

[138]) Zs. f. d. A. 36, 1892, S. 12f. hat F. Detter die Mitteilung Saxos (lib. VII, cap. I) „. . . *Haraldus et Haldanus . . . cum ad necem a patruo quaererentur, ab eorum tutoribus callidior servandorum pupillorum ratio excogitata est. Nam truncos luporum ungues subtellibus annectentes contiguum penatibus suis lutum offusamque nivibus humum crebris decursibus exarare coeperunt, ferini incessus speciem praebituri. Post haec trucidatis ancillarum liberis eorumque corporibus frustatim discerptis, lacera passim membra disiciunt. Itaque, requisitis adolescentibus nec inventis, fusi reperiuntur artus, ferarum vestigia demonstrantur, tellus cruore delibuta conspicitur. Creditum est pueros lupina ingluvie consumptos . . .*" so aufgefaßt, daß die Knaben selber den Wolfsüberfall fingiert hätten. Doch diese Interpretation ist offenbar falsch. Es sind die *„tutores"*, die die List ersinnen, um die Mündel *(pupilli)* zu entführen. Dieser Zug fügt sich ziemlich gut in den Gang der Handlung ein.

im Walde haust, ehe er seine Rachepflicht erfüllt, das ist hier völlig motiviert: die beiden unmündigen Knaben werden vor dem Mörder gerettet, wachsen in der Stille heran, und sobald sie zur Rachetat reifgeworden sind, brechen sie hervor. Es könnte sein, daß die Unstimmigkeit in der Vǫlsungasaga durch den Einfluß der Geschichte der Halfdansöhne mit hervorgerufen wäre. Aber auch die umgekehrte Richtung der Entlehnung ist ziemlich offenbar; so wird wahrscheinlich der Name *Signý* aus jener Sage in die von den Halfdansöhnen sekundär eingedrungen sein[139]), vielleicht ebenso das *jarðhús*.

Wie steht es aber mit dem Tiermotiv? Episch motiviert ist es auch in der Rachesage von den Halfdansöhnen nicht. Den weiteren literarischen Beziehungen dieser Sage nachzugehen, ist hier nicht der Ort[140]).

Aber auch die ältere Form der Skjǫldungenrache[141]), wo der durch Blutschande erzeugte Hrólf Krake seinen Großvater an dessen Mörder, seinem Bruder Fróði rächt, weist Ähnlichkeiten mit unserer Sage auf[142]), und daß auch diesem im Inzest gezeugten Rächer Tierbeziehungen nicht gefehlt haben, darauf scheint der Name *Yrsa* zu weisen, der eigentlich „Bärin" bedeutet[143]).

Die Vorgeschichte der Vǫlsungasaga könnte man sich also vielleicht ungefähr folgendermaßen rekonstruieren:

---

139) s. H. Schneider, HS I, S. 161.

140) Vgl. bes. Detter, Zs. f. d. A. 36, S. 1ff.; P. Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dän. Gesch. des Saxo Grammaticus II, 1922, S. 468ff., wo weitere Literatur. A. Olrik weist auf die Jugendgeschichte von Romulus und Remus und verwandte Sagen hin (Danmarks Heltedigtning I, S. 179): erklärt hat er das Tiermotiv nicht. Nur beiläufig und mit Vorbehalt (vgl. Anm. 136) will ich die Möglichkeit andeuten, daß auch hier uralte Kulturverhältnisse sich spiegeln könnten, eine Erziehung der Knaben im Wald, wo sie als dämonische Tierwesen gelten, wie wir dies in der Tat von sehr vielen Naturvölkern wissen (s. z. B. Thurnwald in Eberts Reallex. 6, S. 172ff., woselbst reiche Literaturangaben). Daß die Knaben zu diesem Zweck entführt werden, ist etwas ganz Gewöhnliches, und wenn die Entführer als Wölfe auftreten (s. vorletzte Anm.!), so könnte darin eine alte Vorstellung mitspielen, obgleich hier die ganze Motivgruppe einem besonderen epischen Zusammenhang sinnvoll eingebaut ist und dabei umgedeutet worden sein müßte. Doch auf die literarische Verwandtschaft dieser Fabel weiter einzugehen, muß ich mir hier versagen.

141) s. Olrik, Heltedigtning I, S. 144ff., 175ff. 142) s. u. S. 215.

143) Olrik leitet diesen nordischen Namen aus dem Lateinischen her (Heltedigtning I, S. 149ff.). Dagegen hat Much (Anz. f. d. A. 37, 1917, S. 68) eine Entwicklung aus einem urgermanischen **urhsjōn-* angenommen, die lautgeschichtlich voll befriedigend ist. — Eine auffallende, aber vielleicht durch sekundäre Beeinflussung entstandene Übereinstimmung ist es, daß auch dieser Name als (ehemaliger) Hundename bezeichnet wird (s. SUGNL Bd. 32, S. 22), vgl. Much a. a. O.

Ein Gedicht von einer Blutrache, deren Vollstreckung ein Weib in Händen hatte, wäre die eine Wurzel. Diese Rachefabel war der Burgundensage nächstverwandt: Der tückische Gatte der Heldin lädt ihre Gesippen und ermordet sie. Gerade wenn alle getötet werden, so wird die Rache für die Heldin zur unabweislichen persönlichen Pflicht (während es in der Vǫlsungasaga auffällt, daß die Schwester tatkräftiger ist als ihr — doch so berühmter! — Bruder). Sie tötet erst ihre beiden kleinen Söhne, dann den verhaßten Gemahl, indem sie seine Halle niederbrennt und dabei selber freiwillig in den Tod geht. Dies ist der Grundriß der Burgundenfabel. Ob die erste Heldin schon *Signiu* hieß, wage ich nicht zu entscheiden.

Daneben bestand eine Überlieferung von Sigmund und Sinfjǫtli, Dämonenkriegern von der Art der chattischen „Geweihten". Ihr Leben verbringen sie in wildem Reckentum mit vielerlei Taten, das hellste Licht aber liegt auf ihrer dämonischen Beziehung zu der übernatürlichen Gewalt, der sie geweiht sind: ob ihr Herr von Anfang *Wodan* hieß, ist von sekundärer Bedeutung. Dies Dämonenkriegertum, das wir bei Tacitus so anschaulich geschildert finden, und das noch in der nordischen Literatur eine sehr wesentliche Rolle spielt, ist ursprünglich weder eine märchenhaft-spielerische noch eine grüblerisch-philosophische Phantasievorstellung, sondern eine höchst reale altgermanische Lebenseinrichtung, die offenbar geeignet war, stärkste heroische und mythologische Spannungen zu tragen, und für die alte pathetische Heldendichtung nicht ohne Bedeutung geblieben sein kann. — Um diesen Kerngehalt sammeln sich sinnvoll und organisch mehrere auffallende Züge der Überlieferung, die dem Gedankengang der Rachesage völlig widerstreben und in die Saga wie *membra disjecta* übernommen sind, dem Prosaisten offenbar unverständlich und von ihm zum Teil neu motiviert — meist wenig glücklich. Hierher stellt sich: Die merkwürdig „irrationale" Beziehung der Helden zu Óðin, die schon für das 10. Jahrhundert bezeugt scheint. Der Gott schützt die Vǫlsungen, aber sie gehören ihm und sind ihm im Tode verfallen. Er „holt" sie sogar selber (die Einzelheiten der Darstellung können natürlich umgemodelt sein). Für die rationellere späte Betrachtung stellt sich der scheinbare Umschwung in der Haltung des unerforschlichen Gottes freilich fremdartig dar, wenn er „aus unbekannten Gründen"[144]) seinen Liebling Sigmund wie den Harald Kampfzahn selber aus dem Leben nimmt. Für die alte Zeit war gewiß eben dieses schicksalhaft unbegreifliche Walten der Kern der Sage: wer sich den dämonischen Mächten weiht, der untersteht ihrer Gewalt in Leben und Tod, er ist ihr Werkzeug und ihr Opfer.

[144]) So H. Schneider, Zs. f. d. A. 54, 1913, S. 343.

Das Weihekriegertum der beiden Helden erklärt ihre Rolle bei Óðin im Jenseits und Óðins Rolle bei ihrem Tod. Ferner steht in einem sachlichen Zusammenhang mit dem Weihekriegertum das „Werwolf"-Leben der beiden, Sinfjǫtlis Wolfsname, seine Kampferprobung und die darauffolgende Tötung und „zauberische" Wiederbelebung, wonach die Wolfsfelle verbrannt werden. Es ist nicht gesagt, daß alle diese Züge dem Urgedicht von den Vǫlsungen angehört haben müssen. Manche davon können vielleicht auch später ergänzt sein, aber — dies möchte ich besonders betonen — jedenfalls nicht aus den epischen Erfordernissen eines geschlossenen Verlaufs der Rache-Handlung, also nicht aus eigentlich „kompositorischen" Gründen, sondern aus den Voraussetzungen eines kulturell-sachlichen Zusammenhangs. Dieser Zusammenhang ist dem Sagamann nicht mehr verständlich gewesen, und mir scheint es offenbar, daß jene Züge nicht Zusätze von seiner Hand sein können. Denn in der Rachefabel stören sie bloß, während sie in der „Werwolf"-Geschichte sinnvoll sind. Bleibt es unsicher, wann die einzelnen Motive jener Reihe in die Sinfjǫtli-Geschichte eingefügt wurden, so wird der kulturhistorische Wert der Überlieferung dadurch nicht geschmälert. Denn jedenfalls hat, wer sie einfügte, von ihrer inneren Zusammengehörigkeit gewußt: das wilde Reckenleben[145]), Gottesweihe (Ringe!), Wolfsverwandlung, Probetaten, „Tötung" und Wiederbelebung und endlich der Heimfall an den Weihegott — sie bilden eine sinnvolle Kette.

Endlich ist zu erwähnen, daß auch der Name *Vǫlsungar,* der in der Rachefabel das Alliterationssystem stört, in diesem kultischen Zusammenhang sinnvoll scheint. Er ist von **Vǫlsi* abgeleitet (vgl. ags. *Wælse*), und dies Wort ist lautlich identisch mit an. *vǫlsi* „Phallos". Eine kultische Rolle spielte ein solcher nach dem Ausweis der bekannten *Vǫlsi*-Strophen[146]). Phallische Kulte sind bei den Germanen auch sonst mit Sicherheit nachweisbar[147]). Die Verbindung aber von Dämonenkriegertum und Phalloskulten ist ebenfalls häufig belegbar[148]). — Daß die phallischen Beziehungen des *Vǫlsungen*-Namens sich nicht

---

[145]) Schon Tacitus sagt, daß die Weihekrieger nicht an Haus und Feld gebunden waren! (Germ., cap. 31.)

[146]) s. Heusler-Ranisch, Eddica Minora, S. XCVff. u. 123ff.

[147]) s. Heusler, Berliner Zs. f. Vk. 13, 1903, S. 24ff.; Almgren, Hällristningar och kultbruk, bes. S. 114ff.; vgl. auch M. J. Rudwin, The Origin of the German Carnival Comedy, S. 35ff., 42ff.; s. ferner H. Rosén, Phallosguden i Norden (= Antikvarisk Tidskrift för Sverige 20, Nr. 2); M. Olsen in: Norges indskrifter med de ældre runer II, 1 (1917), S. 652ff.

[148]) Sehr deutlich auch in unserem Fastnachtsbrauch. Phallische Figuren sind schon auf nordischen Felsbildern außerordentlich häufig.

nur auf das Sprachliche beschränken, sondern auch im motivischen Zusammenhang der epischen Überlieferung nachweisbar sind, hat R. Much klar gezeigt[148a]). Zur Zeit, wo das alte Wandermotiv von der wunderbaren Zeugung[148b]) mit der Vǫlsungen-Sage in Verbindung gebracht wurde, muß *Vǫlsi* im appellativischen Sinn verstanden worden sein.

Der Reckengeschichte von den Vǫlsungen gliederte sich die Rachefabel an. Aber was im Burgundenlied gewaltige Schlußtragödie war, ist hier Episode geworden, bei der die männlichen Helden nichts leisten als die Verbrennung eines Schlafenden und die Abschlachtung von vier Knaben, während Signýs tragisches Schicksal ragende Höhe zeigt wie Gudrun-Kriemhilds Ende. Die weibliche Rächerin ist innerlich wie äußerlich Hauptperson der Rachefabel. Oder genauer: sie ist es geblieben.

Wurden nun Sigmund-Sinfjǫtli erst zu Signýs Helfern gemacht, vielleicht durch Assoziation der Eigennamen auf *Sig-*[149]), vielleicht auch, um die etwas farblosen Lebenstaten Sigmunds und Sinfjǫtlis zu bereichern[150]), so mußten die beiden Helfer natürlich Signýs Gesippen sein. Ihr wildes Waldleben gemahnte dann an das verborgene Dasein der jungen Halfdansöhne, das freilich innerhalb dieser Rachefabel viel sinnvoller war. Das Wolfsleben der beiden Vǫlsungen und die so auffallenden „Hunde-Namen“ der zwei Halfdanssöhne taten noch das ihrige, um die beiden Sagen einander anziehen zu lassen.

Damit aber ergab sich ein Neues: *Sinfjǫtli-Fitela* wird im Beowulf als *Sigemunds* „Neffe“ bezeichnet. Es fragt sich, ob hier schon die Vorstellung bestand, daß Sigmund ihn mit seiner Schwester zeugte (so daß er sowohl sein Sohn wie sein Neffe war). Wenn der Beowulfdichter hiervon gewußt hätte, so wäre „Neffe“ als halb umschreibender Ausdruck zu werten. Dies wäre stilistisch nicht unbegreiflich und könnte inhaltlich vielleicht den Grund haben, daß christliche Dichter das anstößige Inzestmotiv zu vermeiden suchten[151]). Doch läßt sich ein

148a) Der germanische Himmelsgott, S. 87ff. [= Abhandlungen zur germanischen Philologie, Festgabe für R. Heinzel, 1898, S. 274ff.]; Zs. f. d. A. 61, 1924, S. 117ff.

148b) s. Much a. a. O.

149) Diese Ähnlichkeit beweist natürlich nicht, daß Sigmund und Signy von Anfang an einer Sage angehört haben. Dazu sind *Sig*-Namen zu häufig. Auffallend ist, daß des bösen Schwägers Name *Sig-geir* anklingt (dieser Name war wohl im Rachelied so alt wie *Signý*?), während *Vǫlsung-Wælse* nicht stabt (s. o.).

150) Kaum, um die Rachefabel auszuschmücken, denn die war ohne solche Rachehelfer geschlossener, logischer und kraftvoller!

151) Derlei ist bisweilen nachweisbar, s. A. Olrik, Danmarks Heltedigtning I, S. 156.

sicheres Urteil, ob hier die Blutschande schon mitspielte, kaum gewinnen. Das älteste sichere Zeugnis ist der Vorwurf, den im 1. Lied von Helgi Hundingsbani (wohl aus dem 11. Jahrhundert) Guðmund dem Sinfjǫtli zuschleudert (41, 1): „Du warst Siggeirs Stiefsohn." In viel frühere Zeit, das 8. Jahrhundert, fällt eine angelsächsische elegische Dichtung, in der Schofield eine Klage Signýs zu erkennen glaubt[152]). Hier spricht eine Frau sehnsüchtig von einem „Wolf", der sie umarmt hat und ihrer beider Sohn *(„hwelp"!)* zum Wald getragen hat. Wenn Schofields Deutung zutrifft, hätte also Sinfjǫtli schon im 8. Jahrhundert als Sigmunds Sohn gegolten[153]). In der Geschichte von der Meuchelung von König Sigmunds Sohn Sigirich, die Gregor von Tours erzählt und die man mit den altnordischen Überlieferungen von Sinfjǫtlis Vergiftung zusammengestellt hat[154]), ist der Ermordete Sigmunds Sohn, nicht sein Neffe. Der ältere Name des Opfers könnte *Sigirich* gewesen sein, nicht *Sintarfizzilo,* denn das Wolfsmotiv hat in jener Stiefmuttergeschichte kaum einen Platz. Ich glaube, daß die Ermordungssage erst sekundär auf Sinfjǫtli übertragen wurde, vielleicht erst durch die Verschmelzung zweier Helden, von Sinfjǫtlis Oheim und Sigirichs Vater, die möglicherweise beide den häufigen Namen *Sigmund* geführt haben könnten. Im Norden muß diese Verschmelzung wenigstens vor dem 9. Jahrhundert erfolgt sein, wie Bragis Kenning „Vǫlsungentrank" für „Gift" beweist[155]). Wenn aber hier der Sohn der Stiefmutterfabel mit dem Neffen der Reckendichtung identifiziert wurde, so mußte sich hieraus keineswegs das Inzestmotiv nebenbei „ergeben" haben. Dieser grellste Zug ist gewiß nicht ein Nebenprodukt, sondern ein neuer, starker und folgenschwerer Einsatz. In der Reckenfabel war der rote Faden die sprichwörtliche Kampfgenossenschaft Sigmunds und Sinfjǫtlis. Ob der junge Genosse der Sohn oder Neffe des alten war, konnte innerhalb der Reckengeschichte sogar ohne weitere epische Folgen einigen Schwankungen ausgesetzt sein.

Das Inzestmotiv wurde vielleicht erst bei der Verbindung der Weihekriegergeschichte mit der Rachefabel eingeführt. Wenn Sinfjǫtli als

---

[152]) Publ. of the Mod. Language Association of America 17, 1902, S. 262ff.; zustimmend A. Olrik, Heltedigtning I, S. 155, Anm. 1; ablehnend Heusler in Hoops' Reallex. 4, S. 443.

[153]) Ob auch als sein Neffe wie im Beowulf, also als Kind eines Inzests? Allerdings wird in der Elegie nicht gesagt, daß der geliebte „Wolf" der Bruder der Harrenden sei. Konnte dies Motiv, wenn es damals schon bekannt war, einfach unerwähnt bleiben? Freilich, die Elegie ist ein Fragment!

[154]) s. o. S. 194f.

[155]) Zur Zeit, in der die *Eiriksmál* gedichtet wurden, war also der Walhallheld *Sinfjǫtli* jedenfalls kein Kampfgefallener mehr, wie oben betont.

Sigmunds Schwestersohn galt und Sigmund als Überlebender nun Signýs Bruder wurde (eine andere, zweite Schwester außer Signý hatte in der Fabel keinen Raum!), so lag es nahe, Sinfjǫtli zu Signýs Sohn zu machen. Aber er durfte ja nicht des Mörders Siggeir Kind sein, denn den Siggeir sollte er ja töten. Da mochte dem Dichter jener Gedanke kommen, der in der neuen Sagenform der auffallendste ist: Sinfjǫtli war der Sohn von Sigmund und Signý. Ob schon er die Form erfand, daß dies Sigmund nicht bewußt war und ihm erst beim Saalbrand eröffnet wurde — ein Motiv, ebenso eindrucksvoll gestaltet wie schlecht motiviert[156] —, das stehe dahin. Die Liedquelle der Vǫlsungasaga hat den Zug jedenfalls gekannt: das zeigt die mächtige Rede, in der Signý das Geheimnis aufdeckt.

Und wir können, glaube ich, sogar feststellen, daß der Verknüpfer der Recken- und Rachefabel das entscheidend neue Motiv der Blutschande nicht frei erfand; wir kennen die Quelle, die ihm dazu die Anregung bot: ein ähnliches krasses Motiv enthielt die Sage von den Halfdansöhnen, die als „Hunde“ im Wald verborgen waren. Dem hervorragenderen von beiden, *Helgi,* wurde eine frevlerische (wenngleich unbewußte) Verbindung mit der eigenen Tochter, *Yrsa,* zugeschrieben. Der Sproß dieses Verhältnisses ist der berühmte Heldenkönig *Hrólf Kraki.* Nach der ältesten Quelle, die uns von diesen Ereignissen Kunde gibt, wird Hrólf, der freventlich gezeugte, der Rächer seines Großvaters *Halfdan* — ähnlich wie *Sinfjǫtli.* Das alte Mühlenlied, der *Grottasǫngr,* schildert schon im 10. Jahrhundert, wie die gefangenen Riesenmägde ihrem Peiniger, König *Fródi,* Unheil zumahlen:

Mǫlom enn framarr:	*mun Yrso sonr,*
niðr Hálfdanar,	*hefna Fróða;*
sá mun hennar	*heitinn verða*
burr ok bróðir;	*vitom báðar þat*[157].

Es wäre merkwürdig, wenn zwischen den beiden altnordischen Überlieferungskreisen, die das hervorstechende Motiv der Blutschande kennen, kein Zusammenhang bestünde. Nun ist bei Hrólf Kraki, dem berühmtesten, aber letzten der Könige seines Stammes, das Motiv episch

---

[156]) s. o. S. 191.

[157]) Edda, ed. Neckel, Str. 22; A. Olrik, Heltedigtning I, S. 150, liest mit N. M. Petersen, Danmarks historie i hedenold [2], S. 157, und Bugge, Norrœn Fornkvæði 443b, *vígs Hálfdanar* und deutet die Stelle also: „wir mahlen noch weiter: Yrsas Sohn soll Halfdans Erschlagung an Frode rächen; er wird ihr Sohn und Bruder geheißen werden; das wissen wir beide.“ — Jedenfalls aber bezeugt die Stelle, daß Yrsas Sohn auch ihr Bruder war. Das Blutschande-Motiv also gehört dieser Sage schon damals an.

tief sinnvoll: auf dem glorreichsten, aber todgeweihten letzten Sproß eines Heldengeschlechtes lastet ein unheilvolles Ausnahmsschicksal. Axel Olrik hat gezeigt, daß die Sage an solche Ausnahmemenschen häufig die Überlieferung der blutschänderischen Herkunft knüpft. Vom berühmtesten irischen Helden Cuchulinn heißt es, er sei von Conchobar mit seiner Schwester gezeugt; Gawain, der größte Held im Kreise Arthurs, ist der Schwestersohn dieses Königs, doch nach einigen Überlieferungen ist Arthur auch sein Vater. Ebenso ist Roland Kaiser Karls Schwestersohn, doch vom Kaiser selbst mit der Schwester gezeugt. Auf allen diesen Helden liegt ein Fluch, und ebenso auf den Kindern des Oidipus und seiner Mutter Iokaste[158]).

Man findet nun in Arbeiten über germanische Heldensage immer wieder die Behauptung, Sinfjǫtli sei der stärkste und größte Held als reinblütiger Sproß Vǫlsungs von Vater- und Mutterseite. Dieser Satz gründet sich auf die prachtvolle Rede Signýs vor ihrem Flammentod, die uns die Vǫlsungaprosa überliefert. So mächtig diese Enthüllungsszene gestaltet ist — sie muß doch junge Zudichtung sein. Ich habe betont, daß Sinfjǫtli nicht als Siggeirs vermeintlicher Sohn zur Großvaterrache gegen ihn ziehen konnte. Und ist es denn wahr, daß er der „größte Held" ist? In der Rachesage zumindest tut er nichts, als daß er mit Sigmund und Signý den Mordbrand bewerkstelligt, eine Tat, die in der Burgundensage Signýs Doppelgängerin ganz allein ausführt, in der Geschichte der Halfdansöhne die beiden eben erst herangereiften Knaben und in der Amleth-Fabel der junge Held wiederum allein. Auch sein Ende durch die Stiefmutter ist nicht rühmlich (ganz zu schweigen von der Abschlachtung seiner Brüderchen). Und auch sonst erscheint er bloß als der Helfer und Begleiter des älteren Sigmund[159]).

Was also bei König Hrólf, dem strahlenden Letzten eines ruhmvollen Geschlechtes, tragische Bedeutung hat, die freventliche Erzeugung, ist in der Vǫlsungensage in der Tat nicht begründet. Man hat sich bei der Beurteilung dieser Sage durch die — gewiß unvergeßlich eindrucks-

---

[158]) s. Olrik, Heltedigtning I, S. 156f.; auffallen könnte, daß bei Hrólf das Motiv der besonderen Blutsreinheit des Geschwisterkindes fehlt, das bei Sinfjǫtli stark hervorgehoben wird. Ob es vielleicht ursprünglich auch an Hrólf haftete (d. h.: Yrsa die Schwester seines Vaters war)?

[159]) Auch nicht als der „eigentliche große Abschluß des Vǫlsungengeschlechtes" (Olrik a. a. O. I, S. 155f.) kann er mit diesem stärksten Motiv belastet worden sein, denn die Geschichte der Vǫlsungen war ja nicht als Historie eines Stammes konzipiert wie die der Skjǫldungenreihe, sondern der Stammbaum ist lose Zutat, die wohl erst angefügt wurde, als Sigurð zu Sigmunds Sohn gemacht worden war, als somit Sinfjǫtli nicht mehr der Letzte seiner Familie war; auch Helgi ist ja schon recht früh zu Sigmunds Sohn und Sinfjǫtlis Bruder geworden.

volle — Idee eines späten Dichters beirren lassen, der, vielleicht auch durch keltische Sagen mit angeregt, der Fabel neue blendende Lichter aufsetzte.

Zusammenfassend läßt sich die hier vermutete Entwicklung in ihren verschiedenen Zweigen etwa so darstellen:

I. Die Reckenfabel von *Sigmund* und seinem Schwestersohn *Sintarfizzilo.* Die Schwester braucht hier keine epische Rolle gespielt zu haben, sondern der Ältere und der Jüngere standen in dem verwandtschaftlichen Verhältnis, das nach Tacitus (Germ. 20) in der altgermanischen Kultur eines der heiligsten und engsten gewesen ist[160]). Diese heimatlos umherschweifenden Recken waren Weihekrieger (s. Tacitus, Germ. 31): das Werwolfleben, allerlei nicht näher mitgeteilte Taten und Untaten, aber auch Kampf gegen schlimme Ungeheuer, die Probezeit im Wald (die Weiheringe?), Mut- und Kampfproben, Tötung und Wiederbelebung, Heimholung durch die Weihegottheit und die hervorragende Rolle nach dem Tod gehören sachlich in diesen Zusammenhang der uralten sakralen Lebensform der Weihekrieger. Die Schilderung des Beowulf und die Andeutungen der Eiriksmál widersprechen dem nicht.

II. Die Stiefmuttersage vom Sohne König *Sigemunds,* wohl ursprünglich an den Namen *Sigerich* geknüpft, zuerst bezeugt bei Gregor von Tours. Mit der Reckenfabel verbunden vor Bragis Ragnarsdrápa (9. Jahrhundert; dort die Kenning „Vǫlsungentrank“ = „Gift“). Der Anziehungspunkt war vielleicht der Name *Sigmund*[161]).

III. Die Sippenrache *Signýs* an ihrem Gatten, dem „Burgundenuntergang“ nächstverwandt. Die Waldrecken werden mit dieser Rachefabel sekundär verknüpft. *Sigmund* muß hier *Signýs* geretteter Bruder werden, sein „Schwestersohn“ *Sinfjǫtli* wird ihr Sohn. Dessen Vater konnte nicht der zu tötende *Siggeir* sein, auch kein dritter, zu diesem Zweck zu erfindender Mann. Das Blutschandemotiv der *Skjǫldungen*-Rache, vielleicht daneben auch keltische Motive, erleichterten die Einführung dieses Moments, das nunmehr starkes episches Gewicht erhielt. Ob die Skjǫldungensage in der alten Form[162]) einwirkte, wo der blutschände-

---

[160]) Die Nachricht des Tacitus und das Alter dieser besonders engen Sippenbeziehung wird durch sprachliche Zeugnisse bestätigt, s. Much, Zs. f. d. A. 69, 1932, S. 46ff. — Auch in der späteren Sage gilt dieses Blutsband als besonders eng, wie C. H. Bell an reichen Sammlungen gezeigt hat („The Sisters Son“, in: University of California Publications in Modern Philology, Vol. X, 1920—1925, S. 67ff.).

[161]) Und falls der nach Gregor bei *Sigirichs* Tod auftretende „Greis“ *Wodan* gewesen sein sollte, wie Fr. v. d. Leyen (Dt. Sagenbuch II, S. 304) in Frage stellt, auch dessen Rolle beim Ende des Jungen.

[162]) s. Olrik, Heltedigtning I, S. 144ff., bes. S. 177.

risch erzeugte *Hrólf* den Großvater rächte (vgl. *Sinfjǫtli* als Enkel *Vǫlsungs*), oder die jüngere, wo die *Halfdan*-Söhne, die als Hunde im Wald gelten (vgl. *Sigmunds* und *Sinfjǫtlis* Werwolfleben im Wald!), die Rache ausführen, ist nicht ganz sicher. Sollte, was ich glauben möchte, die ältere Form Vorbild gewesen sein, so wäre wohl die Jugendgeschichte der Halfdansöhne durch diese Stufe der Vǫlsungensage beeinflußt (daneben von der *Amleth*-Sage) und könnte als mittelbares Zeugnis für jene gelten. Die Geschichte von *Sigmunds* neun Brüdern und ihrer Tötung, die genremäßige Ausmalung von *Sinfjǫtlis* Erprobung und die Staffelung durch die Einführung zweier älterer Brüder, die versagen, sind märchenhaftes Beiwerk. Und auch die — bloß retardierende — Episode von der Einmauerung der zwei Helden und ihre (wiederum genrehaft gestaltete!) Rettung, wovon schon das Gedicht erzählte, mag verhältnismäßig später Einschub sein. Ebenso kann das Auftreten *Óðins* in der Halle und die Schwertverleihungsszene wohl jüngeren Ursprungs sein [keltischer Anregung?[163]], vermutlich erst nach der Verbindung der Waldreckensage mit der Rachefabel eingefügt, ebenso das unaufhörlich wiederholte Eingreifen des Gottes in den Gang der Handlung.

Von diesen jungen, teils literar-mythologischen, teils volksmärchenhaften Anfügungen hebt sich aber eine andere, kernhafte Gruppe „übernatürlicher“ Motive alter Herkunft erkennbar ab. Sie sind jedoch keineswegs als „unrealistisch“ zu bezeichnen, da sie weder reflektierend-grüblerischer Gedanklichkeit entspringen, noch wirklichkeitsverachtendem poetischem Phantasiespiel. Vielmehr stammen sie meines Erachtens aus einem sachlichen Zusammenhang, der in der altgermanischen Kriegerkultur härteste und ernsteste Lebenswirklichkeit bedeutete.

Ich bin von der mythologischen Untersuchung ziemlich weit in das Reich der altgermanischen Heldendichtung abgeschweift. Das Ziel dieses Umwegs war ein doppeltes: einmal ein wichtiges Zeugnis über das altgermanische Weihekriegertum aus den späten Sagenüberlieferungen herauszuschälen; weiter aber wollte ich zeigen, daß die Kenntnis der inneren „Verfassung“ der altgermanischen Kriegerkultur, und zumal ihrer mythologisch-dämonischen Seiten, uns das Gefüge von Heldensagen klarer durchschauen läßt. Was uns, vom rein ästhetisch-komposito-

---

[163]) Doch läßt sich, worauf mich Prof. Much aufmerksam macht, ein uraltes heroisches Motiv von der Schwerterwerbung vergleichen, das in Griechenland an *Theseus* geknüpft war. Der Held findet seines Vaters Schwert unter einem schweren Stein, den er heben muß (s. Roscher, Lex. 5, S. 680 ff.). Vielleicht ein alter Ritus??

rischen Standpunkt aus gesehen, in der spät überlieferten Prosa als ein Wirrsal sinnloser Einzelheiten erscheinen mußte, kann sich in der Beleuchtung der Kultgeschichte als sachliche sinnvolle Einheit darstellen. Wie die Dichter diese stofflichen Vorgegebenheiten für ihre künstlerischen Zwecke benützt und einem ästhetischen Ganzen eingegliedert haben, diese formgeschichtliche Frage mag dem Literarhistoriker die wichtigste sein. Doch die Kenntnis der sachlichen Organisation des Rohstoffes ist auch für die Beurteilung der formalen Organisation des künstlerischen Aufbaus unentbehrlich. Man würde ja die Gewichtsverteilung in der Heldendichtung nicht beurteilen können, wenn man z. B. das System der altgermanischen Rachepflichten nicht kennte. Aber die Verpflichtungen der Blutrache sind nur ein Teil der „Verfassung" des germanischen Kriegerlebens. Diese Verfassung jedoch war, das bezeugt uns schon Tacitus, zu einem wesentlichen Teil sakral. Soweit solche Spuren reichen, kann unsere germanische Heldensage m. E. nicht religionslos genannt werden.

Daß die sakralen Bindungen der altgermanischen Kriegerkultur, um deren Klarstellung dieses Buch sich bemüht, in den ältesten Schichten altgermanischer Heldendichtung auch sonst Erinnerungen hinterlassen haben, ist a priori wahrscheinlich. Doch soll hier diesen Spuren noch nicht nachgegangen werden. Ich hoffe einige Untersuchungen, die solchen Zielen zustreben, in kurzer Zeit vorlegen zu können.

Kehren wir indessen zu unserem mythologischen Gegenstand zurück!

„Jenseits"-Vorstellungen und die vor-dualistische Totenmythologie

Die Beziehung des Weihekriegers zu seinem übermenschlichen Herrn verlor, so hatten wir vermutet, mit dem Tode des Geweihten nicht alle Bedeutung, sondern wirkte noch im Jenseits fort. Vorsichtiger und genauer noch wird es freilich sein, in solchem Zusammenhang das Wort „Jenseits" zu vermeiden. Denn vielleicht ist es schon eine unberechtigte Unterstellung, wenn man der mythologischen Schichte, die uns hier beschäftigt, „Jenseitsvorstellungen" zuschreibt. Die Wörter „Diesseits" und „Jenseits" weisen ja auf eine Kluft hin, die jene beiden Welten trenne — ein Dualismus, der freilich uns heute selbstverständlich scheinen könnte. Nun deutet aber so vieles darauf hin, daß einer primitiveren Anschauung eine solche dualistische Todesvorstellung fremd ist. Das haben vor allem Gustav Neckel[164]), Hans Schreuer[165]) und

[164]) Walhall, 1913, bes. S. 37ff.

[165]) Zs. f. vgl. Rechtswissenschaft 33, 1916, bes. S. 343ff.

Hans Naumann[166]) in Studien über den „lebenden Leichnam" gezeigt. Nach alter Anschauung lebt auch der Leib des Verstorbenen körperlich fort. Was die genannten Gelehrten vor allem für den einzelnen (individuellen) Toten erwiesen haben, scheint mir mutatis mutandis auch für die Toten, d. h. die alte Totenschar, das Totenheer, zuzutreffen. Das sogenannte „Geisterheer" ist für jenen primitiven Glauben in der Tat eine Schar lebendiger Toter und gehört nicht eigentlich einem Jenseits an, ist also auch nicht „eigentlich" oder „im Wesen" auf der anderen Seite jener Grenze, drüben im Transzendenten, zu Hause, um nur ausnahmsweise aus dem Schattenreich in „diese Welt" herüberzukommen[167]). Wenn das Totenheer durch die Menschenwelt zieht, und mag dies immerhin auch nur zu gewissen Zeiten geschehen, so sind das doch die lebendigsten Augenblicke nicht nur des Totenglaubens der Lebenden, sondern auch des geglaubten Lebens der Toten.

Der „lebende Leichnam" und die Totenverbände

Ein Punkt freilich bedarf dringend der Klärung: Man hat meist nur von dem Leichnam gesprochen, dem der Primitive Leben zuschreibt — die Grundtatsache jenes „präanimistischen" Totenglaubens. Daneben müssen wir nun aber nach meiner Überzeugung den Lebendigen stellen, der gemäß seiner eigenen und nach der Meinung der anderen den Toten darstellt, der also mystischer Weise ein Toter „ist". Neben dem lebendigen Leichnam kennt jene Urstufe also auch den gespensterhaften Lebendigen — und darin sehe ich die Grundtatsache des (vornehmlich sozialen) Totenkultes, den wir hier untersuchen. Der lebendige Tote und der totenhafte Lebende sind nun freilich für jene naive Anschauung ein und dasselbe — das ist eben die Voraussetzung jener uns so schwer verständlichen Vermischung von Glauben und Brauch, die wir immer wieder belegen konnten. Wer aber als Forscher die mythologischen Bestände jenes „Präanimismus" untersucht, der muß natürlich die beiden Sphären des Mythos und des Ritus zu scheiden suchen, die für den Primitiven zur Identität verschmolzen sind.

Die Mitglieder des Männerbundes in ihren Dämonenmasken sind nach unserer These die Toten, die Verstorbenen: Ich glaube, daß sich damit auch für die Erkenntnis der altnordischen Totenreligion eine völlig neue

---

[166]) Primitive Gemeinschaftskultur, S. 18ff.; s. ferner Eberts Reallex. 7, S. 259ff. und die dort genannte Literatur. Nun auch H.-J. Klare, Acta Philol. Scand. 8, 1933, S. 1ff.

[167]) Ein Totenberg z. B., in dessen Innerem die Dahingegangenen ein höchst leibhaftiges Dasein in nächster räumlicher Nähe der Lebendigen führen, ist ja kein transzendentes Jenseits wie etwa das christliche; vgl. u. S. 221ff.

Dimension erschließt. Es ist dies eine ganz andere Sphäre als die Welt der Träume, in der z. B. G. Wilke[168]) die Wurzel jenes Vorstellungskreises hat sehen wollen. Kein Zweifel, daß die innerste Struktur der Totenmythologie anders aussieht, soweit sie durch das individual-psychologische Gesetz des Traumes, anders, soweit sie durch das soziologische Gesetz eines (kriegerisch-dämonischen) Verbandes beherrscht war. Daß die Traumpsychologie eine höchst wichtige Quelle der Todesmythologie ist, bleibt natürlich unbestritten. Wir wollen indessen an dieser Stelle einige Eigenheiten des germanischen Totenglaubens betrachten, die m. E. ihren Standort in jenem anderen, so eigentümlichen Bezirk bündischen Dämonenkultes haben — einem Bezirk, der uns so viel fremder ist als der Traum, und in den wir uns darum auch wesentlich schwerer einfühlen und hineindenken können. Doch müssen wir die Mühe auf uns nehmen, die Folgerungen jenes mythologischen „Grund-Gedankens" möglichst scharf ins Auge zu fassen.

Und soviel scheint mir gewiß: diejenigen Gewächse in dem verwirrend bunten Garten altgermanischer Mythenüberlieferung, deren Wurzeln bis in den tiefen Grund des uraltertümlichen Bundeskultes hinabreichen, werden zu den „echtesten" Teilen unseres Volksglaubens gehören, fester im Boden haftend als die jungen Zierblumen, die zum Teil aus fremdem Land künstlich ins nordische Erdreich verpflanzt sein mögen.

Die Gliederung des Totenreichs und die der Menschenwelt

Der erste Zug, an den man in solchem Zusammenhang denkt, ist der merkwürdige Glaube, daß des Lebens in Walhall nur Männer teilhaft werden. Denn Óðins Wunschmädchen, die Walküren, sind nicht als verstorbene Erdenfrauen gedacht, waren es wohl auch nicht auf jener primitiven Entwicklungsstufe, wo sie noch als rohe Kampfhexen[169]) erschienen.

Es ist offenbar, daß eine solche Einrichtung der Toten-Welt in tiefem, ja unversöhnlichem Gegensatz zu einer anderen, unzweifelhaft ebenfalls volksechten, steht, die z. B. in der isländischen Eyrbyggjasaga[170]) deutlich zum Ausdruck kommt: Thorolf war nach Island gezogen, läßt sich, einem Orakel „seines" Gottes und Freundes Thor folgend, auf einer Halbinsel nieder, die er Thorsnes nennt. Dort gründet er einen Tempel. „Auf dieser Halbinsel steht ein Berg: zu diesem Berg hegte Thorolf so

---

168) Eberts Reallex. 7, S. 259, 1926.
169) Neckel, Walhall, S. 74ff. Vgl. auch o. Anm. 629.
170) Hgg. von H. Gering (= An. Saga-Bibliothek, H. 6), S. 12, cap. IV, 10.

große Verehrung *(átrúnað)*, daß dahin keiner ungewaschen schauen durfte; niemand sollte dort getötet werden, weder Mensch noch Vieh, außer was selbst wegginge. Diesen Berg nannte er „Heiligenberg", und er glaubte, daß er dorthin kommen würde, wenn er stürbe, und alle seine Gesippen *(frændr)* auf der Halbinsel." Als später sein Sohn Thorstein mit seinen Genossen ertrinkt, geht er mit ihnen in den Heiligenberg ein, in dem Feuer brennen und Lärm und Hörnerklang ertönt: die Ankömmlinge werden dort begrüßt und Thorstein soll seinem Vater gegenüber den Hochsitz einnehmen[171]).

Auch hier führen die Verstorbenen offenbar ein sehr leibhaft-menschliches Dasein, nicht in einem transzendenten „Jenseits", sondern an geweihter Stelle in nächster Nähe ihres Hauses. Das Leben nach dem Tod wird in primitiv-naiver Weise ganz nach dem Bild des diesseitigen vorgestellt und hat sich von der Anschauungsart, die den „lebenden Leichnam" kennt, noch nicht sichtlich differenziert. Aber hier — und das ist für unseren Zusammenhang das Wesentliche — umfaßt die Totengemeinschaft alle die Menschen, die zu jenem einen Hof auf Thorsnes gehören, die Gesippen (und ihre Verbündeten), gewiß Frauen wie Männer *[allir (!) á nesinu hans frændr*[172])*]*.

Eine auffallend ähnliche Vorstellung aus dem neuzeitlichen Schweden bietet Selma Lagerlöfs „Jerusalem": Das erste Kapitel schildert den jungen Bauern Ingmar Ingmarsson, der sich wünscht, seinen toten Vater um Rat fragen zu können. Er stellt sich vor, wie er den Verstorbenen „im Himmel" aufsuchen wollte. Der wohnt dort in einem Bauernhof, und „in der Großstube" sitzen lauter Bauern an den Wänden herum, dem Vater so ähnlich wie ein Ei dem anderen. Es sind keine Fremden. „Es ist nur die Familie, diese Männer haben alle auf dem Ingmarshof gewohnt und der älteste von ihnen ist noch aus der Heidenzeit."

Solche Sippenorganisation der Toten — wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will — wird alten Herkommens sein. Fustel de Coulanges hat in seinem berühmten Buche *„La Cité antique"* die ungeheure Wichtigkeit des Totenkultes für die soziale Organisation ins Licht gerückt und gezeigt, wie unerbittlich streng die sippenhafte Regelung der Totenverehrung war, daß sie geradezu das feste Rückgrat des sozialen Körpers der Antike bildete. Die Verstorbenen der Sippe[173]) — aber nur sie

---

[171]) a. a. O., S. 27, cap. XI, 4.

[172]) Ausführliche weitere Belege bei v. Unwerth, Germanist. Abhandlungen, hgg. von F. Vogt, Heft 37, S. 7ff., bes. S. 17ff., 34f. Das Wort *frændr* wird sich wohl hier auf männliche und weibliche Verwandte beziehen.

[173]) Vollberechtigt allerdings war auch im Tode bloß der Mann, die Frau genoß Rechte nur durch ihn (so Fustel de Coulanges a. a. O.). Aber offenbar zweifelte

allein — hausen im Familiengrab, und ihre Wartung ist heilige Pflicht der Lebenden, das festeste Band, das die Familie umschließt und dauernd zusammenhält, weil es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verknüpft.

Der Valhallglaube mit seiner Gemeinschaft toter Krieger steht zu diesen antiken Vorstellungen, die Fustel de Coulanges für ur-indogermanisch hält, in einem ebenso fühlbaren Gegensatz wie zu der bäuerlichen Sippen- und Hofgemeinschaft der Toten, die uns die isländische Saga schildert. Was bedeutet dieser Gegensatz historisch?

Ich glaube, die Gliederung des Totenreiches läßt uns die Dynamik der Kräfte erkennen, durch die die Gemeinschaft der Lebendigen gestaltet wurde. Der Wunsch, mit ihren „Nächsten" im Tode beisammen zu sein, hat wohl die Menschen je und je beherrscht. Wer aber sind die „Nächsten"? Offenbar die Mit-Glieder der „stärksten" Lebensgemeinschaften. Für die Bewohner des bäuerlichen Erbhofs, der eine kleine Welt für sich bildet, sind andere Gemeinschaftskräfte bindend als für den Krieger, der seinen Kampfgenossen „auf Leben und Tod" verbunden ist[174]).

Es bleibt wohl unmöglich, jene beiden Grundformen des „sozialen" Totenglaubens zu trennen, indem man sie zwei streng geschiedenen, sei es zeitlichen, räumlichen oder gesellschaftlichen Schichten zuteilte. Aber zwei verschiedenen Lebenssphären werden sie angehören — die eine dem bäuerlich-seßhaften Dasein, die andere dem kriegerisch-bündischen. Eine soziale Grenze läßt sich nicht ziehen, denn auch die Krieger entstammten ja den grundbesitzenden Sippen. Aber von einer polaren Spannung der beiden Daseinsformen darf man sprechen. Der Widerstreit zwischen Sippe und Bund wie zwischen Seßhaftigkeit und Kriegerleben hat wohl das ganze Leben durchzogen. Seit H. Schurtz[174a]) wissen wir, daß der Gegensatz der sippenhaften und der bündischen Gliede-

---

man nicht daran, daß auch die Frauen der Sippe im Familiengrab lebten wie die Männer. Eigentümlich, daß auch in S. Lagerlöfs Schilderung nur die „Väter", die männlichen Ahnen, in der „Großstube" des Totenhofs sitzen! Vgl. auch A. Baeumler in „Nordische Welt", Jg. 1, 1933, S. 2ff.

[174]) Sehr beachtenswert scheint es mir, daß im lappischen Totenglauben, der ja vom nordgermanischen sehr stark abhängig ist (s. bes. W. v. Unwerth, Germanist. Abh., hgg. von F. Vogt, Heft 37, 1911), in gewissen Totenbergen *(saiwo)* ganze Familien wohnen („3—5 Männer mit Frauen und Kindern"), in anderen hingegen die Unverheirateten (s. v. Unwerth a. a. O., S. 8f.). Also auch hier zwei wesentlich verschiedene Arten von Totenorganisationen! Und bekanntlich bildet ja gerade die unverheiratete Jungmannschaft den Hauptstock der kriegerischen Bünde.

[174a]) Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, 1902.

rungen eine Urspannung der menschlichen Gesellschaft bildet. Kein Wunder, wenn wir sie in der Mythologie wiederfinden.

Es ist vielleicht der größte Mangel an Fustel de Coulanges' glänzendem Werk, daß er diesen Strukturunterschied nicht erkannt und die staatlich-kriegerbündischen Formen einfach für Nachbildungen der Sippe gehalten hat[174b]). Allerdings hat er, wo er von „Familie“ spricht, oft clan-artige Formen im Auge, d. h. bündische Gliederungen nur der Männer der Sippe — also die Synthese von familienhafter und kriegerbündischer Organisation. Doch eine solche Gleichsetzung von Familie und Clan ist zumindest bei der germanischen Kultur unmöglich, wo im Leben der Sippe den Frauen hohe Würde und großer Einfluß gegeben war. Gerade darum aber ist hier der Gegensatz von Sippe und Bund desto klarer — und er kehrt in der Totenreligion wieder.

Wer eine altgermanische Gemeinschaftslehre schreiben wollte, dem träte das Spiel der Gemeinschaftskräfte wohl kaum irgendwo unvermittelter und ungebrochener vor Augen als im Totenglauben.

Daß der Valhallglaube, wie ihn die altnordische Literatur überliefert[175]), eine „Kriegerreligion“ ist, daran hat wohl nie jemand gezweifelt. Doch wir können noch Genaueres aussagen: Diese Religion ist in kriegerischen Kultbünden ausgebildet worden und verdankt ihr Grund-Gepräge nicht der poetischen Phantasie, sondern den kultischen Formen des bündischen Lebens.

Nach Valhall zu kommen, war ja gewiß nicht jedem Beliebigen vergönnt, und wie hätte auch eine so streng aristokratische — oder genauer: exklusive — Kultur wie die altgermanische alle Grenzen verwischen können, wenn es das Fortleben nach dem Tode galt? Die soziale Ex-

---

[174b]) „La phratrie avait ses assemblées, son tribunal, et pouvait porter des décrets. En elle, aussi bien que dans la famille, il y avait un dieu, un cult, un sacerdoce, une justice, un gouvernement. C'était une petite société qui était modelée exactement sur la famille“, a. a. O., 2. Aufl., S. 146. [Sperrung von mir.]

[175]) Es sei gleich hier betont, daß die schwedischen Totenberge, die den Namen *Valhall* tragen, kaum nur als Aufenthaltsorte toter Krieger galten. Wie Joh. Götlind in einer wichtigen Untersuchung (Folkloristiska studier och samlingar II, 1926, S. 69ff.) gezeigt hat, sind solche Berge wiederholt nicht nur mit dem Namen *Odens* verknüpft, sondern außerdem auch mit Sagen von *„ättestupor“*, d. h. Felsen, von denen einst die Alten (der Familie? [*ätt!*]) herabgestürzt worden sein sollen. Das schwedische *ättestupa* sowie das entsprechende aisl. *ætternisstapi* (s. Ranisch, Gautrekssaga [= Palaestra XI, 1900], S. LXXVIIff., 52ff.) zeigen also die Verbindung eines Totenberges mit dem Begriff „Sippe“, in dieser Hinsicht vergleichbar mit jenen Nachrichten der Eyrbyggjasaga über den „Heiligenberg“ als Totenberg der Sippe eines bestimmten Hofes und mit anderen isländischen Belegen dieser Art (s. o.). Vgl. auch u. S. 266 und Anm. 354.

klusivität historischer Frühzeiten gehört zu den Eigenschaften, in die sich die meisten modernen Menschen nur schwer einfühlen können. Der geschärfte Sinn für zugehörig und fremd, für soziales Drinnen und Draußen, ist ja mit der zunehmenden Liberalisierung geschwunden. Darum ist auch die Bedeutung der Initiationsriten den meisten nicht leicht verständlich. Und doch: könnte die Wichtigkeit und die lebenbestimmende Macht der Aufnahme in eine Gemeinschaft wohl schneidender betont werden als durch jene Tötungsriten, die wir bei feierlichen Einweihungen in gewisse Gruppen allenthalben[176]) antreffen? Wer in solche Gemeinschaften aufgenommen wird, der wird ein neuer Mensch. Der alte wird darum feierlich getötet — in jene Gemeinschaften wird man also, genau besehen, eigentlich gar nicht „aufgenommen", sondern man wird in sie hineingeboren.

Wer imstande ist, aus Symptomen lebendige Kräfte abzulesen, der wird aus solchen Bräuchen die Stärke des Ausschließlichkeits-Gefühles erkennen.

Die altgermanische Kultur nun war ohne Zweifel stark ausschließend. Ein Allerwelts-Jenseits, in dem sich wahllos alles Gestorbene versammelt, wird man einer solchen Kultur a priori nicht zuschreiben. Denn die sozialen Instinkte kommen bei der Ausmalung der Totenwelt besonders klar zum Ausdruck. Das hat für die Antike Fustel de Coulanges mit lebendiger Klarheit erwiesen[177]).

Daß auch die germanischen Totenvorstellungen, soweit sie noch ernst und bindend waren, kein vage verschwimmendes Durcheinander gewesen sein können, daß es vielmehr im Tode scharfe Grenzen gab wie im Leben, das geht, wie gesagt, schon daraus hervor, daß die verstorbenen Frauen nicht nach *Valhǫll*[177a]) kamen. Eine unscharfe Allerweltsmythologie scheint also der Valhallglaube nicht einmal in der Auflösung der Spätzeit gewesen zu sein. Gesetze der Zugehörigkeit muß es denn auch in einem früheren Stadium gegeben haben. Aber welche waren es?

Höchst seltsam scheint zunächst die Tatsache, daß wir sehr verschiedene Arten von Männern in Óðins Gefolge finden.

In den literarischen Zeugnissen der altnordischen Zeit stehen unter den Óðinshelden von Valhall an erster Stelle die Kampfgefallenen, der „*valr*". Damit lassen sich ein paar außerskandinavische Zeugnisse aus wesentlich späterer Zeit vergleichen: Guilielmus Alvernus nennt im

[176]) Material bes. im II. Teil.

[177]) La Cité antique; deutsche Ausgabe: „Der antike Staat", übers. von P. Weiß, 1907.

[177a]) nämlich der awn. Quellen.

frühen 13. Jahrhundert unter den Toten in der Herlekin-Schar besonders die durchs Schwert Umgekommenen, „*in similitudinem hominum apparent . . . mortuorum, et maxime gladio interfectorum*[178])“. Ähnlich klingt die Mitteilung Geilers von Kaisersberg: „*die in die reiss lauffen vnd erstochen werden / die müssen also lang nach irem todt lauffen biss das / das zil kumpt, das inen got gesetzt hat*[179])“. Ich halte es nicht für unvernünftig (und besonders nicht für „romantisch“), hier einen historischen Zusammenhang mit den alten nordischen Vorstellungen zu vermuten, wie ich ja auch einen solchen Zusammenhang zwischen den Bezeichnungen *Harii* — *Einherjar* — *Wildes Heer* annehmen möchte.

Daneben steht nun eine andere Vorstellung — scheinbar grell davon abstechend. Bei Óðin und im Wilden Heer sind die Gehängten. Im 14. Jahrhundert sagt der mitteldeutsche (oder sogenannte Münchener) Nachtsegen (V. 19ff.):

> *Wutanes her und alle sîne man,*
> *di di reder und di wit tragen*
> *geradebreht und erhangen,*
> *ir sult von hinnen gangen*[180]).

Wir würden selbstverständlich, wenn dieser Beleg allein stünde, vermuten, daß erst das Christentum in Wodans Zug die Verworfenen kommen ließ, die des schimpflichen Todes durch den Strang gestorben waren. Aber eine solche Deutung verbieten uns die altnordischen Quellen durchaus. Denn unmöglich kann es Zufall sein, daß auch der nordische Óðinn der Herr der Gehängten ist. Dies aber ist uns durch eine ganze Fülle von Zeugnissen unwiderleglich bewiesen, einmal durch Óðinsnamen wie *Hangaguð, Hangatýr, hanga dróttinn, hanga Dvalinn, galga valdr, Hangi* u. a.[181]), dann aber auch durch literarische Zeugnisse[182]), vor allem durch die seltsame Geschichte von der Hängung König *Víkars,* der Óðin „gegeben“ wurde[183]).

Natürlich wird man sich, wenn man so krasse Gegensätze nebeneinander sieht, zunächst fragen, ob sich hier nicht etwa verschiedenartige Schichten durcheinandergeschoben haben?

Wie kann es geschehen, daß „bei Odin“ einmal die auserlesensten Helden sind und daneben hingerichtete Neidinge, Entartete[184]), die ge-

---

[178]) Opera omnia, S. 1067, vgl. o. S. 160.

[179]) Omeis XXXVII, s. o. S. 19; vgl. auch u. S. 245 und bes. S. 240ff., woselbst weitere Belege.

[180]) s. Zs. f. d. A. 41, S. 337, 363; vgl. F. Keinz in den Sitzungsberichten d. Bayr. Akad. d. Wiss., 1867, 2, S. 1ff. Vgl. auch o. S. 117. [181]) s. Falk, Odensheite, S. 15.

[182]) Reiche Literaturangaben vor allem bei v. Amira, Todesstrafen, S. 201ff.

[183]) s. u. S. 230, 236ff. [184]) Amira a. a. O., S. 64f.

hängten Diebe. Denn der Galgen gebührte vor allem dieser Klasse von Verbrechern[185]).

Wir stehen da vor einem Rätsel, das völlig zu lösen ich mich nicht anheischig mache. Doch ein paar Schritte kann uns die Analyse wohl weiterführen.

Einmal ist festzustellen, daß das Problem nicht lösbar ist, wenn man von der Wünschbarkeit der Reise zu Óðin seinen Ausgang nimmt. Schon Tacitus erzählt[186]) von den Ermunduren, daß sie ihre Feinde dem Gott weihten: *„victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere"*. Ähnliches wird in den altnordischen Quellen noch oft genug mitgeteilt[187]). Man darf, um dies zu verstehen, nicht davon ausgehen, daß die Weihenden ihren Feinden etwas Übles zufügen wollten, sondern nur davon, daß man den Totengott durch Opfer günstig stimmen wollte, weil dieser Gott sich an Opfern freute. Ob der Geopferte dabei Lust oder Unlust empfand, galt gewiß als gleichgültig. — Wir müssen einen anderen Ausgangspunkt für unsere Betrachtung wählen als einen solchen subjektivistischen.

Óðins Opfer

Sobald wir nach dem „System" der altgermanischen Totenmythologie fragen, finden wir uns vor eine Reihe von Schwierigkeiten und Gegensätzen gestellt, die wir nicht beseitigen können, ohne in recht tiefe Schichten der Tradition hinabzugraben.

Da treffen wir zunächst auf die oben berührte Unstimmigkeit, die durch keine systematische Spekulation aufgelöst werden kann: Zu Óðin kommen einmal die Tapferen und Auserwählten; zweitens wurden dem Gott oftmals im Krieg die Feinde geweiht, und eine solche „Weihe" war nichts anderes als eine Verfluchung; drittens aber ist der nordische Óðinn wie der deutsche Wodan der Gott der Gehängten — todwürdiger Verbrecher!

Eine einheitliche ethische Idee kann unmöglich die Macht gewesen sein, die dies Verhältnis der Menschen zu dem berühmtesten Germanengott beherrschte und regelte. Ohne Zweifel müssen dagegen sehr starke historische Faktoren am Werk gewesen sein, um so widerstrebende Gedanken nebeneinander zu zwingen und solche offensichtliche ethische Spannungen fortbestehen zu lassen, ohne daß es zu einem Bruch oder zu einem Ausgleich kam.

---

185) Amira a. a. O., S. 182ff. 186) Ann. XIII, cap. 57.

187) Belege z. B. übersichtlich bei Chadwick, The Cult of Othin, S. 3ff.

Den reichen altnordischen Belegen reiht sich auf deutscher Seite neben dem md. Nachtsegen noch ein anderer an, auf den mich Rob. Stumpfl freundlich aufmerksam macht. In einem *„Gesprech von der himelfart margraff Albrechtz anno 1557“* beschreibt Hans Sachs eine Vision, die ihn in das Totenreich führt[188]).

„... Nach dem kamen wir weiter hin
An das hellwasser Stix zu thal;
15 *Darbei stund ein unzelig zal,*
Zerhackt, verwundt, noch also blutig,
Tödtlich blaich, traurig und unmutig,
Wie ghenckte köpf war ir anblick;
Manche het noch am hals ein strick,
20 *Und stunden da aller gestalt,*
Wie man das wüttend here malt
. . . .
36 *... Er sprach: ‚Das ist die ganze sumb,*
Die in dem kriegen kamen umb ...‘“

Bei dieser sehr bildhaften Beschreibung scheint Hans Sachs tatsächlich konkrete Darstellungen im Auge zu haben. Jedenfalls kann er das Motiv, daß Gespenster des *„wüttend here“* Stricke um den Hals trugen, nicht selber erdacht haben[189]).

Es verdient aber die höchste Aufmerksamkeit, daß sich auch nach diesem deutschen Zeugnis aus der Mitte des 16. Jahrhunderts im Wütenden Heer dieselben zwei kraß verschiedenen Arten von Männern wiederfinden, die wir zu unserem Erstaunen unter den Óðins-Leuten Alt-Skandinaviens nebeneinander sahen: tödlich verwundete Krieger — und Gehängte.

Wenigstens einige von den Strömen der Überlieferung, die ursprünglich getrennt geflossen sein müssen, können wir mit Sicherheit unterscheiden.

So läßt sich wiederholt beobachten, daß von der Volksphantasie mit Vorliebe allerlei Gespenster und Wiedergänger verschiedener Art ins Wilde Heer versetzt werden. Dies ist psychologisch ohne weiteres begreiflich. Überall, wo das Geisterheer bekannt war und die Gemüter beschäftigte und ängstigte, lag es nahe, einzelne Spukgestalten mit diesem Hauptspuk in Verbindung zu bringen. Irgendwelche kultischen

---

188) = Bibl. d. Stuttgarter Litt. Ver., Bd. 207, S. 117, Z. 13ff.

189) Dies selbe Motiv erscheint auch in Hans Sachsens Gedicht *„Das wütend heer der kleynen dieb“*, s. u. S. 257.

Hintergründe sind bei dieser Gruppe meines Erachtens nicht anzunehmen.

Eine ganz besondere Rolle spielten unter den Wiedergängern jederzeit solche, die eines gewaltsamen oder unbekannt-geheimnisvollen oder eines besonders schrecklichen Todes gestorben waren oder die nach ihrem Ende aus irgendwelchen anderen Gründen die Phantasie der Hinterbliebenen stark erregten. Besonders die Unglücklichen, denen kein ordnungsgemäßes Begräbnis vergönnt war und denen also nicht das gewöhnliche Los der Abgeschiedenen zufiel, sie hatten nach dem Tode eine Ausnahmsstellung, sie konnten „keine Ruhe finden". Sehr begreiflich darum, wenn die Volkssage (wohl kaum dagegen der Kult der Männerbünde!) sie mit dem Wodansheer in Zusammenhang brachte, und zwar gerade dann und dort, wo dies Heer als eine Schar unseliger Geister zu gelten begann.

Hier handelt es sich um ein okkasionelles, im einzelnen nicht kontrollierbares, noch weniger ein „systematisches" Walten der Volksphantasie. So steht es aber nicht in allen Fällen, am wenigsten bei den rituellen Menschenopfern und der höchst merkwürdigen Verbindung des Galgentodes mit Wodan, die uns im Norden wie in Deutschland bezeugt ist und offenbar ein alter, ganz fester Zug war[190]).

Tacitus sagt (Germ. cap. 9) ausdrücklich, daß zu seiner Zeit die Germanen Menschenopfer — und zwar an bestimmten Tagen! — ihrem höchstverehrten Gott darbrachten, den der Römer „*Mercurius*" nennt und in dem wir sicherlich Wodan sehen dürfen.

Freilich widerlegt Tacitus selbst seine Angabe, daß „Mercurius" allein Menschenopfer empfangen habe. Die Sklaven, die nach der Waschung des Nerthuswagens im heiligen See ertränkt wurden (Germ. cap. 40), müssen wir vielleicht auch Opfer nennen. Und in den Annalen (XIII, 57, 10) nennt er neben Mercur auch Mars als Empfänger von Menschenopfern[191]). Es besteht gar kein Zweifel, daß die Menschenopfer bei den Germanen älter sind als der Gott (bzw. der Name) Wodan, wie sie ja auch räumlich keineswegs auf sein Herrschaftsgebiet beschränkt waren. Bekanntlich hat v. Amira die altgermanischen Todesstrafen als rituelle Opferungen zu erweisen gesucht[192]) und wahrscheinlich gemacht, daß die durch verschiedene Opferriten Getöteten ursprünglich verschiedenen Gottheiten bestimmt waren: das Aufhängen sei ein Opfer für den Sturmgott gewesen, das Rädern für eine Sonnengottheit, das Ertränken für Wassergottheiten usf.[193]).

---

[190]) Reiche Materialsammlung bei v. Amira, Germ. Todesstrafen, S. 201ff.

[191]) Vgl. bes. Müllenhoff, DA 4, S. 214ff.

[192]) Todesstrafen, bes. S. 198ff. [193]) a. a. O., S. 201ff.

Nun können wir ja im späteren Heidentum einen gewissen Synkretismus wahrnehmen, der dazu neigte, immer mehr mythologische Funktionen auf Óðin zu übertragen. Wenn er z. B. *Hnikarr* und *Nikarr* genannt wird, so scheint er da eine Wassergottheit in sich aufgenommen zu haben[194]).

Seitdem er aber Sturmgott war, kamen ihm die Gehängten als besondere Beute zu[195]). Da nehmen wir nun aber eine höchst merkwürdige Tatsache wahr:

Gerade unter den gehängten Opfern des Gottes lassen sich auf den ersten Blick zwei völlig verschiedene Kategorien erkennen: Erstens sind es Verbrecher, die am Galgen hingerichtet wurden. Nach den alten germanischen Gesetzen traf diese Strafe vor allem die Diebe[196]). Zur Zeit des Tacitus (Germ., cap. 12) hängte man die Verräter und Überläufer an Bäumen auf[197]). Es waren also ausgesprochen diffamierte gemeine Verbrecher, ehrlose Neidinge, denen der Hängetod drohte.

Andererseits aber ist der Tod durch den Strang ganz anderen Menschentypen beschieden, bei denen von Strafe oder Entehrung nicht die Rede sein kann. So wurde der Schwedenkönig *Domaldi,* den sein Volk opferte, um dauernde Mißernten zu beseitigen, nach der Historia Norwegiae[198]) gehängt. Zwar gibt die lateinische Quelle an, daß er der Göttin „Ceres“ zum Opfer gebracht worden sei. Doch in anderen Fällen ist ausdrücklich gesagt, daß Hängeopfer dem Hängegott galten. So vor allem in der Geschichte des norwegischen Königs *Víkarr,* von dem mehrere Überlieferungen[199]) melden, er sei dem Óðin geopfert worden, welchem er nach der Darstellung der *Hálfssaga* schon vor seiner Ge-

---

[194]) So J. Grimm, DM 123, 756, N. 57.

[195]) Ist es ein Zufall, daß z. B. noch nach einer modernen Schwarzwälder Sage der Wilde Jäger besonders am „Judengalgen“ bei Badenweiler sein Wesen treibt (s. Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 105f.), gerade wie nach Snorris Zeugnis Óðinn sich gerne unter den Gehängten aufhielt (Ynglingasaga, cap. 7)? Und in denselben mythologischen Zusammenhang möchte es gehören, daß nach Birlinger (Aus Schwaben I, S. 100) der Glaube weit verbreitet war, „daß der Wind gehe, wenn sich einer erhenkt“.

[196]) s. Amira, Germ. Todesstrafen, S. 182ff.

[197]) *proditores et transfugas arboribus suspendunt.*

[198]) ed. Storm, Monum. Hist. Norvegiæ, 1880, S. 98; Snorri, der in der *Ynglingasaga* ebenfalls von König *Dómaldis* Opferung berichtet (cap. 15), weiß von einer Hängung nichts.

[199]) s. vor allem Olrik, Danmarks Heltedigtning 2, S. 181ff. und die dort genannte Literatur; P. Herrmann, Erläuterungen zu... Saxo.., 1922, 417ff.; W. H. Vogt, Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung, I [Schriften d. baltischen Kommission zu Kiel, Bd. IV, I. Teil = Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft, Nr. 6, I. Teil, 1927], S. 143ff.

burt „geweiht“ war[200]). Dieser Gedanke der (jungen) Saga scheint alten Vorstellungen zu entsprechen. Denn ganz offenbar ist damit der Abschluß der Hadding-Saga bei Saxo zu vergleichen. Der Óðinsheld König *Hadingus,* der berühmte Schützling des Gottes, endet seine Tage, indem er sich vor den Augen seines Volkes *(vulgo inspectante)* selbst erhängt[201]). Saxo, der dies Ereignis ungeschickt genug zu motivieren sucht, hat den Sinn dieses öffentlichen und feierlichen Königsselbstmordes offenbar nicht verstanden. Daß hier kein diffamierender Akt geschildert wird, ist wohl unbestritten.

Bei *Víkars* Óðinsweihe wird ein kombinierter Ritus geschildert: das Opfer wird gehängt und mit einer Lanze durchbohrt. H. de Boor hat gezeigt[202]), daß diese auffallende Kombination von Erhängen und Erstechen im altgermanischen Opferritual eine typische Erscheinung gewesen sein dürfte. Dies ist von hohem Gewicht für die Beurteilung der berühmten Eddastelle, die Óðin schildert, der, mit dem Speer verwundet, „sich selbst, dem Óðin, geopfert“, neun Tage ohne Speise und Trank am „windigen“ Baum hängt, bis er herabfällt und die Runen aufnimmt (Hávamál, Str. 138ff.).

Sophus Bugge hatte diese Schilderung für eine Erinnerung an Christi Kreuzigung und Verwundung gehalten[203]). Doch eine solche Deutung ist ja bei den parallelen Berichten über die Durchbohrung von

---

[200]) s. Olrik a. a. O.

[201]) Ende des I. Buches. S. o. S. 202f.

[202]) „Eine griechische Romanstelle und ein nordischer Opferbrauch“, in: Festskrift, tillägnad H. Pipping [= Skrifter, utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland, Bd. 175], Helsingfors 1924, S. 25ff.

[203]) Vgl. darüber zuletzt F. Ohrt, Acta Philol. Scand. 4, 1929/30, S. 273ff., und A. G. van Hamel, ib. 7, 1932/33, S. 260ff. Während Ohrt an volkstümlich christliche Traditionen anknüpft und Óðins Hängung letztlich auf Christi Kreuzigung zurückführt, denkt van Hamel an heidnische Magie, eine Kraftweihe. Doch kann ich seiner Deutung des seltsamen Motivs, daß Óðin „sich selbst“ gegeben werde, nicht zustimmen. Auch ich glaube freilich, daß hier ein Ritual auf Óðin übertragen ist, dem sonst Menschen unterworfen waren. van Hamel aber meint, der betreffende Kultakt habe darin bestanden, daß jeweils der Gehängte sich selbst geweiht worden sei. Wenn von einigen Nordleuten immerhin aus den Tagen des untergehenden Heidentums berichtet wird, sie hätten weniger an die Götter geglaubt, als an ihre eigene Kraft *(á mátt sinn ok megin),* so meint van Hamel, eben diesem Glauben habe die magische Selbstweihe gedient. Doch jenen götterverachtenden „Glauben an sich selbst“ kann ich nicht für eine „Religionsform“ halten, die sich eines verwickelten magischen Apparates bedient hätte. Sie ist gewiß nur als ein trotziger Ausdruck der auf sich allein stehenden Selbstbehauptung anzusehen (vgl. Heusler, in: Die Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1, S. 263). Der Herr der Hängeweihe war Óðinn, nicht der Gehängte selbst. Die Eigentümlichkeit der Edda-Stelle ist nur, daß sie an die Stelle des Geweihten statt eines Menschen den Gott selber gesetzt hat.

Hängeopfern[204]) ausgeschlossen. Daß aber ein kultischer Akt auch in der Weise auf eine Gottheit bezogen wird, daß man ihn zuerst an der Gottheit (oder durch sie) vollzogen meint, ist aus der Geschichte mancher Religionen wohl bekannt. So galt auch in antiken Mysterienreligionen der Gott als der erste Myste[205]).

Wir sehen also: die rituell Gehängten bilden keine ethisch einheitliche Klasse. Neben verachteten Neidingen stehen Könige, ja im Eddalied sogar der Gott selbst[206]). Wie die Übereinstimmung der nordischen Zeugnisse mit dem Münchener Nachtsegen erweist, gehörten die Gehängten schlechthin Wodan zu — nach ihrem moralischen Charakter wurde dabei nicht gefragt. Das bedeutet aber, daß die Einheit der Weihezeremonie wichtiger war als die ethischen Unterschiede der Opfer, oder, mit anderen Worten: die Einheitlichkeit des magischen Aktes wog schwerer als die ethischen Differenzen.

Dies scheint mir für die Beurteilung dieser Kulturstufe von ganz entscheidender Bedeutung: hier ist noch das Magische stärker als das Persönlich-Ethische!

Noch einer Merkwürdigkeit ist hier zu gedenken:

Die Óðinsweihe, von der die Eddastrophen der Hávamál (138ff.) Kunde geben, stimmt in der auffallenden Vereinigung von Aufhängung und Speerverwundung mit wirklichen Tötungsriten überein. Aber in dem Handlungsverlauf, den das altnordische Gedicht schildert, wird Óðinn nicht wirklich getötet[207]). Er hängt ohne Speise und Trank neun Nächte am windigen Baum, um dann der Runen teilhaftig zu werden.

Ich sehe in diesen Strophen mit R. Pipping[208]) das Zeugnis einer Initiation, einer Óðinsweihe[209]). Wir werden von Weiheriten, in deren Mittelpunkt eine Hängung steht, noch zu sprechen haben[210]).

---

[204]) s. de Boor a. a. O. Ausführlich und sehr lehrreich handelt über die kultischen Hintergründe dieser Mythen auch Rolf Pipping, Studier i nordisk filologi, utg. genom Hugo Pipping, XVIII [= Skrifter, utg. av Svenska Litt.-sällskapet i Finland, Bd. 197, Helsingfors 1928], Nr. 2, S. 1ff. (eine Arbeit, die mir erst nachträglich bekannt geworden ist).

[205]) Vgl. B. G. Wetter, Det romerska världsrikets religioner, Stockholm 1917, S. 113ff.; s. auch Rolf Pipping a. a. O., S. 9.

[206]) Über „Gehängte Götter“ vgl. Frazer, GB 5, S. 288ff.

[207]) Vgl. darüber F. Ohrt, Acta Philol. Scand. 4, 1929/30, S. 273ff., bes. 278f.

[208]) a. a. O., vgl. Anm. 204.

[209]) Damit möchte ich nicht behauptet haben, daß diese Weisheitsweihe identisch war mit der kriegerischen Bundesweihe. Da aber Óðinn sowohl Bundes- wie auch Runen- und Zaubergott war, so ist es begreiflich genug, wenn die beiden Formen

Daß hier an dem Gott selber die Weihe vollzogen wird, fällt zunächst sehr stark auf, und Sophus Bugge hat darin ein Hauptargument für einen christlichen Ursprung dieser Ritualdichtung zu finden geglaubt[211]). Unterdessen aber hat die vergleichende Religionsgeschichte gezeigt, daß es eine sehr verbreitete Form der Mythenbildung ist, Riten auf die persönliche Einsetzung durch eine Gottheit zurückzuführen bzw. den Gott als ersten die Weihen durchmachen zu lassen, die — „nach seinem Vorbild" — an dem Menschen vollzogen werden. So mag die Überlieferung von Óðins Opferung nahe verwandt sein mit dem Glauben antiker Mysterienkulte, daß der erste aller Mysten der Mysteriengott selbst gewesen sei — wie umgekehrt in manchen Mysterienreligionen der Glaube nachweisbar ist, daß in dem Augenblick der Weihe der Myste mit dem Weihegott eins werde, sich in ihn verwandle[212]).

Fast genau derselbe Typus von aitiologisch-individualisierender Kultdeutung, die den ersten Vollzug der Sitte dem Gott selber zuschreibt, liegt in Snorris Bericht von einer anderen Óðinsweihe vor[213]): Óðinn sei in Schweden an einer Krankheit gestorben, und als er zum Tode gekommen sei, habe er sich mit einer Speerspitze merken lassen *(lét hann marka sik geirs-oddi)* und sich alle waffentoten Männer zugeeignet. Er sagte, er werde nach Götter-Heim fahren und dort seine Freunde willkommen heißen. Auch der Gott *Njǫrðr* soll sich nach Snorri vor seinem Tod dem Óðin haben „merken" lassen[214]). — Mitten in der rationalisierenden euhemeristischen Schilderung findet sich also auch hier der (nicht eigentlich euhemeristische!) Zug, daß die Óðinsweihe zuerst an Óðin selbst vollzogen worden sei.

Óðins Runenweihe aber scheint typische Züge einer Initiation zu tragen: Die Jünglingsweihe (nach dem Akt wächst und gedeiht Óðinn!)

---

der Óðinsweihe (und außerdem noch das Wind-Opfer in der Víkarsdichtung) sich im Ritual glichen. Gewiß hat es auch bei den Germanen Zauberspezialisten gegeben, die eigens geweiht wurden. Daß aber mit der Bundesweihe auch eine Einweihung in bestimmte mythische Geheimnisse verbunden zu sein pflegte, wie wir das von so vielen Völkern wissen, das bleibt noch zu erörtern.

[210]) Im II. Teil dieser Arbeit.

[211]) Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse I, 1881—1889, S. 291 ff.

[212]) Vgl. Frazer, GB 5, S. 288 ff.; s. Rolf Pipping a. a. O., bes. S. 9 ff.; vgl. o. S. 232. Über die Verwandlung des Mysten in den Mysteriengott vgl. z. B. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl., 1927, S. 42 ff.

[213]) Ynglingasaga, cap. 9.

[214]) Über rituelle „symbolische Durchbohrungen" vgl. Hauer, Die Religionen I, S. 432.

ist sehr oft mit der Einweihung in sakrales Geheimwissen verbunden. Daß der Initiand durch Fasten (Hungern und Dürsten) für die Erleuchtung bereitgemacht wurde, ist ein geradezu typischer Zug. Auch die Aufhängung[215]) kennen wir als ein bewährtes Mittel, visionäre Seelenzustände herbeizuführen[216]).

Für ein hohes Alter dieser Vorstellung, daß Óðinn an einem Baum hing, scheint mir der Name der „Weltesche" *Yggdrasill* zu sprechen, die man als „Yggs (= Óðins) Roß" zu deuten pflegt[217]). Der Baum wird als des Gottes „Roß" bezeichnet, weil die Vorstellung bestand, daß der Galgen das „Pferd" des Gehängten sei[218]). Diese auffallende, offenbar nicht aus einer konkreten Anschauung stammende Vorstellung findet ihre Erklärung in dem sprachlichen Ausdruck, der Gehängte „reite" am Galgen[219]). In dieser alten Redensart hatte *rîðan* ursprünglich bedeutet: „sich bewegen" o. ä.[220]). Wohl nur durch die Bedeutungsverengung des Verbums *rîða* zu „equitare" ist der seltsame Vergleich des Galgens mit einem Reitpferd zustande gekommen. Der Name *Yggdrasill* setzt diese Vorstellung schon voraus. Ja, noch mehr: der germanische Weltenbaum scheint seinen Namen eben der Vorstellung zu verdanken, daß Óðin an ihm aufgehängt war. Das wäre ein sprechender Beweis für das Alter und die zentrale Wichtigkeit dieses mythischen Elementes!

Diese Deutung liegt meines Erachtens näher als eine Anknüpfung an die asiatische Vorstellung, daß der Gott sein Reittier an den Weltenbaum bindet[221]). Dagegen glaube ich mit R. Pipping[222]), daß zur

---

[215]) Auch bei der Einweihung der Neulinge in die Gemeinschaft der Hanseaten wurden die Initianden im Rauch aufgehängt (wobei einmal einer erstickte, s. Hartung, Hansische Geschichtsblätter 1877, S. 93), und noch bei der Studenten-Initiation wurde der Novize an einem Strick aufgehangen, bis er ohnmächtig wurde (s. Zarncke, Die deutschen Universitäten im Mittelalter, S. 9; darüber weiteres im II. Teil).

[216]) Besonders eingehend handelt über die „primitiven Propheten und ihre Weihen" Hauer, Die Religionen I, S. 458ff., woselbst zahlreiche weitere Literaturangaben.

[217]) Literatur bei Gering-Sijmons, Edda, Kommentar I, 23 zu Vsp. 19, 1; die Bildung des Namens ist allerdings nicht ganz klar, denn der Name *Freyfaxi* (vgl. a. a. O.) dürfte keine genaue Analogie darstellen (s. o. S. 175, Anm. 29).

[218]) s. Bugge, Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse 1, S. 393ff.

[219]) So schon Beowulf, V. 2445f.: *þæt his byre ríde ȝionȝ on ȝalȝan*; vgl. dazu Wyatt-Chambers, Beowulf, S. 122 Anm.

[220]) s. Amira, Todesstrafen, S. 100 und Anm. 7, 8.

[221]) s. Uno Holmberg, „Der Baum des Lebens" (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B. Tom. XVI, Helsingfors 1922/23, Abh. 3), S. 67.

[222]) a. a. O., S. 1ff.

Deutung der Óðinsweihe-Strophen Uno Holmberg in seinem glänzenden Buch „Der Baum des Lebens“ das entscheidende Material beigebracht hat, wenn er auch selbst nicht näher auf jene Stelle eingegangen ist. Die finnisch-ugrischen Weihen, die Holmberg schildert[223]), zeigen eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der eddischen Weisheitsweihe. Auch dort erlebt der Initiand den Hauptteil seiner Weihe auf Bäumen sitzend, die den Weltenbaum (bzw. seine neun Himmelsschichten) symbolisieren. Das Verweilen auf dem Weltenbaum (oder den neun Weltenbäumen) stellt einerseits eine „Himmelsreise“ dar[224]), andrerseits aber glaubt man, daß die Weihen „die Vernunft des Teilnehmers erleuchten, ihm die Geheimnisse des Lebens nach dem Tode und der Geisterwelt offenbaren, ihm Kenntnisse über die Götter und deren Aufenthaltsorte, der ihnen untertanen Geister sowie darüber, durch wessen Vermittelung und in welcher Weise man sich an die Götter wenden muß, vermitteln“[225]). Diese Weihe dauert oft neun Tage[226]). Übrigens erhält der Myste bei dieser Weihe auch ein Schwert[227]) — die Weisheitsweihe ist also gleichzeitig eine Schwertleite.

Allerdings scheint bei diesen Nordostvölkern der Brauch nicht belegt, daß der Initiand hängt, vielmehr sitzt er auf dem Baum. Aber der hochaltertümliche Ritus der Hänge-Initiation ist uns durch so viele Parallelen bekannt[228]), daß ich gerade an diesem Punkt einem Schluß ex silentio, wie ihn Hugo Pipping in seinen außerordentlich interessanten Eddastudien zieht, nicht vertrauen würde[229]).

---

[223]) a. a. O., S. 138ff. [224]) a. a. O., S. 133ff.
[225]) a. a. O., S. 140. [226]) a. a. O., S. 139. [227]) a. a. O., S. 141.
[228]) s. Gering-Sijmons, Edda, Kommentar I, 146ff.; Weiser, Jünglingsweihen, S. 77ff.; Rolf Pipping, a. a. O., S. 3ff., 12ff.; weiteres im II. Teil dieser Arbeit.
[229]) Eddastudier II, 44ff. (= Skrifter, utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland, Bd. 189, 1926); Hugo Pipping will mit Uno Holmberg den Namen *Yggdrasill* von einem Mythos ableiten, daß Óðinn sein Roß an den Weltenbaum gebunden habe. Dem Hänge-Mythos mißtraut er, weil er weder in der *Vǫluspá* noch in den *Grímnismál* erwähnt ist. Aber auch das Motiv, daß Óðinn sein Roß an die Weltesche bindet, ist ja nicht „bezeugt“, während dagegen sein Hängeopfer wirklich ausdrücklich belegt ist. (Daß diese sehr altertümliche Ritualvorstellung schlecht in die *Grímnismál* gepaßt hätte, kann Grund genug für ihr Fehlen daselbst sein.) Außerdem ist die Hängeweihe des Gottes ein viel imposanterer Zug und darum eher würdig, dem Weltenbaum geradezu seinen Namen zu verleihen, als wenn Óðinn (und die anderen Götter, übrigens auch nur gelegentlich, s. Pipping a. a. O., S. 48) ihre Pferde an den Stamm binden. Und selbst wenn *Yggdrasill* wie *Sleipnir* Óðins wirkliches Reittier bezeichnet hätte — könnte man denn die Esche, an die dies Pferd irgendwann gebunden wird, deswegen z. B. die „Esche Sleipnirs“ nennen? — *Yggdrasils* in *askr Yggdrasils* wird wohl in herkömmlicher Weise als genetivus epexegeticus aufzufassen sein.

Eine Reihe von bedeutsamen Parallelen und Hinweisen, die diese Weihe als volksechten Kultakt erweisen, haben Gering-Sijmons[230]) gegeben.

Der tatsächliche Inhalt dieser Hänge-Weihe ist nun keine wirkliche Tötung, das muß kräftig unterstrichen werden. Denn ihr Ergebnis ist ja eine Erhöhung des Geweihten. Aber der Vorgang ist einer rituellen Tötung angeglichen, und religionshistorische Parallelen erlauben uns, ihn eine Scheintötung zu nennen[231]). Ähnlich wird die von Snorri bezeugte Speer-Merkung des Todkranken als fiktiver Waffentod aufgefaßt worden sein[232]).

Hier ist nochmals des Todes König *Víkars* zu gedenken, der ein Opfer Óðins wird: um guten Fahrwind zu erlangen, will man ihn scheinbar dem Gott zum Opfer bringen — und zwar durch jene seltsame Vereinigung von Erhängen und Erstechen! Aber durch Óðins zauberischen Eingriff wird der Schein zur furchtbaren Wirklichkeit: die weiche Schlinge zieht sich tödlich zu, und das Rohr in der Hand des Opferers wird zur Waffe[233]).

Der eigentliche Angelpunkt dieser Geschichte liegt in dem charakteristischen Motiv: eine scheinbar harmlose Handlung nimmt einen tragischen Ausgang, weil im entscheidenden Augenblick ein ungefährlich dünkender Gegenstand durch zauberische Verwandlung todbringend wird. Die Ähnlichkeit mit Balders Tötung ist so auffallend, daß man an einem Zusammenhang füglich nicht zweifeln kann. Aber wenn auch das Verwandlungsmotiv in der Baldersage primär ist, wie u. a. Neckel[234]) annimmt, so bleibt doch der Vikarsage als wesentliches Motiv, das aus ihr nicht weggedacht werden kann, das Scheinopfer[235]).

---

[230]) Kommentar zu den Liedern der Edda I, 146ff.

[231]) Solche Scheintötungen spielen bekanntlich im Ritual der Primitiven eine sehr große Rolle. Zuweilen erfordern sie einen ganzen Apparat. So wird in Britisch-Columbien der Initiand mit einem Speer in die Brust gestochen, der so eingerichtet ist, daß sich beim Stoß die Spitze in den Schaft zurückzieht. Der Getroffene speit Blut aus, das er zuvor in den Mund genommen hat. Nachher erhebt er sich zu neuem Leben und gilt nunmehr als unverwundbar (s. Gering-Sijmons, Edda, Kommentar I, 148f.).

[232]) Snorri sagt ja noch im selben Satz, daß der Gott sich (bei dieser Weihe?) alle waffentoten Männer zueignete, s. Ynglingasaga, cap. 9.

[233]) s. bes. Olrik, Danmarks Heltedigtning 2, S. 181ff. Vgl. o. S. 230, Anm. 199.

[234]) Die Überlieferungen vom Gotte Balder, 1920, S. 26f.

[235]) Eine sonderbare Scheinhängung, bei der das Opfer am Galgen von Dienern unterstützt wird, hat Saxo (VIII, 10) der Sage von Ermenrich angefügt; doch

Es scheint auch hier wieder, daß die Dichtung einen alten, und zwar einen ebenso merkwürdigen wie aufregenden Brauch episch ausgebaut und zum Mittelpunkt einer Geschichte gemacht hat[236]). Ich glaube, daß die Vikarsdichtungen nicht nur das Motiv des Königsopfers dem Kult verdanken, sondern im besonderen auch das des Scheinopfers. Das eigentlich triebkräftige Hauptmoment der Sage, die kultische Scheinhandlung, wird durch dämonische Gewalten zur schrecklichen Wirklichkeit — dies Moment läßt sich psychologisch zu einer ganzen Reihe von „dämonischen Kultsagen" stellen, wie ich diesen Typus nennen möchte —, wobei höchst unmittelbar das Grauen zum Ausdruck kommt, das die uralten heiligen Handlungen umwitterte. Ich werde unten[237]) mehrere solche Volkssagen besprechen, die z. B. erzählen, wie eine freventlich angelegte Dämonenmaske plötzlich über den Träger unwiderstehlich fürchterliche Gewalt gewinnt. Die Seele dieser Geschichten ist der Schrecken, der den dämonischen Kult umgab, und das Gefühl, daß sich der Gewalt unheimlichster Mächte auslieferte, wer solche Kulthandlungen vollzog[238]).

Auch die Vikargeschichte fasse ich als eine dämonische Kultsage auf, die sich aus einem Scheintötungs-Ritual entwickelt hat[239]).

Scheintötungen aber, die als Scheinopfer aufgebaut waren, kennen wir besonders in einer Kategorie zur Genüge: bei den Initiationsriten[240]). Die Bundesweihen durch Aufhängung sind uns bei vielen Primitiven bezeugt[241]), aber auch bei den germanischen Völkern lassen sich, wie

---

liegen hier die Akzente anders und der ursprüngliche kompositorische Zusammenhang ist nicht ganz klar. Handelte es sich bloß um eine Abwälzung der Schuld auf die Diener?

236) Über diesen literarischen Typus s. o. S. 199. 237) S. 304ff., 309.

238) Zu dieser psychologischen Kategorie sind m. E. auch viele Schatzgräber- und Beschwörersagen zu stellen.

239) Einer anderen Gelegenheit möchte ich eine Untersuchung darüber vorbehalten, ob nicht Spuren einer verwandten Ritual-Sage auch im Balder-Mythos durchschimmern. Woher denn die — doch sehr konkrete — merkwürdige Szene, daß Balder bei der Thingversammlung (!) von den Göttern „zum Scherz" *(skemtun)* beschossen wurde? Da die Pointe in dem unerwarteten schrecklichen Unglück bei dem scheinbar ungefährlichen Akt besteht, so muß dies Motiv alt sein. Nun wissen wir aber, daß tatsächlich bei Kulten, die dem Balders funktionell aufs nächste verwandt sind, fiktive Tötungsriten eine große Rolle spielen und weit verbreitet sind. Ich glaube zeigen zu können, daß die große Eingangsszene des Balder-Mythos aus Kultsagen emporgewachsen ist, die zu dieser Form des Ritus zu stellen sind.

240) Ob die Opferung Vikars schon in den ältesten Dichtungen dem Windzauber galt? Wenn ja, so ist es wahrscheinlich, daß es ein Óðinsopfer war und deshalb mit den beiden anderen Typen der Óðins-Initiation übereinstimmte, der Bundes- und der Weisheitsweihe.

241) s. z. B. M. Zeller, Die Knabenweihen (= Diss. Bern 1923), S. 84ff.

L. Weiser[242]) gezeigt hat, zahlreiche Beispiele von Initiation durch Hängen nachweisen[243]). Runenweihe, Windopfer und Bundesinitiation — sie alle drei gelten als Opfer für Óðin, den „Hängegott".

Die Übereinstimmung zwischen dem Ritual der Todesstrafen und der fiktiven Weihe-Tötung kann natürlich kein Zufall sein. Man bedenke nur, wie wichtig die genaue Einhaltung aller Zeremonien bei jeder sakralen Handlung ist!

Es kann für jenen Gleichlauf nur eine Erklärung geben: Die rituelle Tötung war eine Weihe an den Gott[244]) und die fiktive Tötung, nach primitiver Anschauung mit der wirklichen gleichberechtigt, genau ebenso. Die einheitliche magische Wirkung des Aktes aber war offenbar stärker als die ethischen und alle sonstigen Differenzen bei den Opfern.

Im nordischen Heldenzeitalter war es der Wunsch der Edlen, zu Óðin zu kommen — und nicht nur in der „Literatur", sondern auch im Leben. Denn die Óðinweihe siecher Männer, von der Snorri[245]) erzählt, war gewiß ein wirklich geübtes Ritual.

Aber eine andere Vorstellung überkreuzt diese: man weiht dem Gott auch seine Feinde, wie es schon Tacitus[246]) von einem Krieg zwischen Chatten und Ermunduren meldet, wo die einen ihre Gegner dem „Mars", die anderen dem „Mercur" weihten *(sacravere)* und dem Gott die Pferde wie die Gefangenen geopfert wurden[247]). Mit dieser Weihe des Feindes an Wodan ist ein — übrigens recht später — altnordischer Sagenbericht von einer Schlacht zwischen dem Schwedenkönig Eirik und Styrbjǫrn Sviakappi[248]) zu vergleichen: Vor dem Kampf opfert Styrbjǫrn dem Þór, Eirik aber dem Óðin. Dieser gibt seinem Verehrer einen Rohrstengel[249]), den er mit den Worten „Óðinn hat euch alle"[250]) über seine Gegner schleudern soll. Damit gewinnt er den Sieg. — Ganz offenbar handelt es sich hier um einen magischen Akt: die Gegner werden dem Toten-

---

242) Jünglingsweihen, bes. S. 79f.

243) s. auch im II. Teil. Vgl. o. S. 231ff.

244) s. v. Amira, Germ. Todesstrafen, S. 198ff., 201ff.

245) Ynglingasaga, cap. 9; s. o. S. 233.

246) Ann. XIII, cap. 57. S. o. S. 227ff.

247) Belege bei Grimm, DM, S. 36ff.; Müllenhoff, DA 4, S. 214ff. und Mogk in Hoops' Reallex. 3, S. 213f., 366ff., woselbst weitere Literatur. Vgl. o. S. 229.

248) FMS 5, S. 245ff.

249) Über dieses Zaubergerät und verwandte vgl. Detter, PBB 19, 1894, S. 497ff., Much, Zs. f. d. A. 46, 1902, S. 318ff.

250) *óðinn á yðr alla;* a. a. O., S. 250.

gott überantwortet[251]). Auch Harald Kampfzahn weihte die „Seelen" *(animas)* aller von ihm Getöteten dem *Othinus*[252]).

Man wollte mit solcher „Weihe" gewiß nicht den todgeweihten Gegnern ein ehrenvoll-heroisches Fortleben sichern, sondern man strebte den Totengott mit Gaben von Leichen zu erfreuen und günstig zu stimmen.

Ein solcher Wille ist es auch gewesen, der die Menschen antrieb, Verbrecher den Göttern „darzubringen" wie ein Geschenk. Lehrreich für die Psychologie des Menschenopfers ist Caesars Mitteilung über die Gallier: Die Opferung von Dieben, Räubern und anderen Verbrechern gelte als gottgefälliger. Wenn aber an solchen Mangel sei, begnüge man sich mit Unschuldigen[253]). Die Frage nach persönlicher Schuld oder Unschuld der Opfer tritt auch hier entschieden zurück gegenüber dem Streben, die Götter auf jeden Fall gewogen zu machen.

Aus alledem erklärt sich aber noch nicht, wie gerade die Wodanweihung, die an passiven Opfern vollzogen wurde, auch zur Bundesweihe der Erwählten werden konnte. Jedenfalls ist zu bedenken, daß sowohl die Menschenopfer als auch die Initiationsriten viel älter waren als der Wodankult. Und es ist nicht sicher, daß beide Arten von Akten ursprünglich überall derselben Gottheit galten. Besonders aber wüßte ich nichts, was darauf deutete, daß die Bünde jemals selbst die Geister von gerichteten Verbrechern als Gleichberechtigte in ihrer Mitte glaubten. Wie die altgermanische Spekulation (wenn es nun so etwas gegeben haben sollte) sich mit den hier besprochenen Gegensätzlichkeiten abgefunden haben mag, darüber kann und will ich keine Vermutungen aufstellen. Soviel aber ist gewiß: die vornehme und heroische dichterische Eddamythologie hat es einfach ignoriert, daß „bei Óðin" die Gehenkten, und zwar auch die gehenkten Verbrecher, waren. Gewußt müssen freilich auch die Edda-Dichter davon haben, denn Óðinnamen wie „Galgenherr", „Herr der Gehängten" u. ä. waren allbekannt. Es zeigt sich hier — wie in so vielen Dingen —, daß die literarische Valhallmythologie nicht den Totenglauben des breiten „Volkes" darstellt, sondern die Anschauungen der aristokratischen und exklusiven

---

[251]) Sachlich vergleichen läßt sich auch die feierliche Verfluchung des gegnerischen Heeres, in den Worten gipfelnd: „gram ist euch Odinn" *(gramr er yðr óðinn)*, die in dem sehr alten Lied von der Hunnenschlacht überliefert ist (s. Eddica minora, hgg. von Heusler u. Ranisch, S. 10).

[252]) Saxo, ed. J. Olrik et H. Raeder, I, S. 206 (lib. VII, cap. 10).

[253]) BG VI, S. 16; es ist allerdings möglich, daß die Abstufung der Gottgefälligkeit doch eine Rationalisierung durch Caesar sein könnte. Denn gerade hervorragende Opfer ehren den Gott. Denkbar freilich wäre es, daß man in Gallien mit fortschreitender Zivilisation „lieber" Schuldige geopfert hätte als Unschuldige.

Kriegerschicht. Die Idealisierung dieser Hochschicht wird uns um so anschaulicher werden, je greifbarer uns ihr dunklerer Untergrund vor Augen tritt.

Von all jenen verschiedenen magischen, kultisch bedingten Zügen der Totenmythologie hebt sich nun scharf der berühmte Glaube ab, daß bei Óðins *Valhǫll* die „waffentoten“ Männer (vgl. *vapndauða,* Grímn. 8, 6) kämpfen. Dieser Zug ist es, der den ritterlichen Jenseitsglauben der eddischen Dichterwelt vor allem beherrscht.

Ob und wie weit er echt germanisch sei, ist eine der großen Fragen der Forschung, und noch jüngst hat, wie oben[254]) bemerkt, Magnus Olsen den Einherjer-Mythos auf den Einfall eines altgermanischen Reisenden zurückgeführt, der im römischen Colosseum immer neue Gladiatoren kämpfen und fallen sah.

Und doch läßt sich, glaube ich, dartun, daß der fortdauernde Kampf der Kampftoten ein echter Gedanke des Volkes ist. Er läßt sich im Volke selber nachweisen.

Crusius erwähnt[255]) in seiner schwäbischen Chronik z. J. 1544 das Wilde Heer *(exercitum furiosum), „in quo essent omnes infantes non baptizati, omnes in pugna caesi, omnes ecstatici, in quorum corpora animae, quae evolassent, non rediissent...“.*

Nach einer Mitteilung Ekkehards von Aura z. J. 1123[256]) wurde bei Worms einige Tage eine beträchtliche Schar bewaffneter Reiter gesehen, die aus einem Berg kamen, in den sie um die neunte Stunde zurückkehrten. Es waren die Seelen nicht lange vorher getöteter Soldaten[257]). Die christliche Quelle sagt, daß sie die Waffen, mit denen sie gesündigt, nun zur Marter tragen müssen — eine typisch kirchliche Ausdeutung. Jedenfalls besteht auch diese Totenkriegerschar aus Kampfgefallenen.

Der Pariser Erzbischof Guilielmus Alvernus sagt im 13. Jahrhundert ebenfalls, daß im Totenheer vor allem Bewaffnete erscheinen, und ausdrücklich erwähnt er *gladio interfecti*[258]).

Auch die neuzeitliche Volkssage kennt dies Motiv. Hier nur ein paar Beispiele aus der deutschen Überlieferung: „Auf den Langäckern östlich von Kuschwarda wurden schon oft Säbel, Hufeisen und allerlei Kriegsgerät ausgeackert. Dort soll einst eine große Schlacht stattgefunden

---

254) S. 152f.

255) Nach Uhland, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage 7, S. 606. [Sperrungen von mir.] 256) MGSS VI, S. 261.

257) *animae militum non longe antehac interfectorum.*

258) s. o. S. 225f., a. a. O., I, S. 1066f. Vgl. auch o. S. 228 und u. S. 313.

haben. Die Geister der dabei Gefallenen (!), allen voran der wilde Ritter von der Königswarte mit seinem Gefolge, sausen noch heute manchmal um Mitternacht über diese Fluren[259])." — „Auf der nördlichen Seite der Durlacher Chaussee war früher ein Wäldchen. Dort war's nicht geheuer. In bestimmten Nächten erhoben sich aus ihren Gräbern die Seelen der Soldaten, die in einem früheren Kampf dort gefallen sind; sie nahmen ihre frühere Gestalt an und kämpften in der Luft. Wer Augen dafür hatte, konnte den Kampf verfolgen, bis die Geisterstunde verlaufen war[260])." Ebenso erzählt man in Böhmen, daß dort gefallene preußische Soldaten zu gewissen Zeiten aus ihren Gräbern aufstehen[261]).

Uno Holmberg hat gezeigt[262]), daß ein ganz ähnlicher Glaube bei den Lappen bekannt ist. Die Koltalappen glauben im Nordlicht die im Krieg Gefallenen zu sehen, die noch als Geister in der Luft miteinander kämpfen. Die russischen Lappen erblicken im Nordlicht die Geister der Getöteten. Sie wohnen in einem Haus *(stuga)*, wo sie sich bisweilen sammeln und sich totzustechen beginnen, so daß der Boden voll Blut ist. Das Nordlicht zeigt an, daß die Seelen der Ermordeten ihr Schlachten beginnen[263]).

Man könnte nun meinen, diese Vorstellung hätten die Lappen von den Germanen entlehnt, wie sich das bei so vielen anderen mythologischen Elementen feststellen läßt[264]). Aber gegen eine derartige Auffassung stellt sich ein anderer Beleg von einem weit entfernten nordischen Volk, das fast dieselbe Anschauung hat. Die Tlingiten in Alaska (südöstlich von den Aleuten) glauben, wie 1840 ein Missionär mitgeteilt hat[265]), daß die Toten in der Unterwelt im Norden weilen. Nur „die tapferen Männer, die in Kriegen getötet wurden" (die „*Kieken*"), sind im Himmel. Bisweilen öffnet sich dieser, um neue Geister aufzunehmen. Dem Schamanen zeigen sie sich immer als vollgerüstete Krieger. „Die an Krankheit sterben und nicht im Krieg fallen", kommen nicht in den Himmel, sondern in die Unterwelt. Die Seelen der Kriegsgefallenen

---

259) Jungbauer, Böhmerwald-Sagen, S. 82.

260) Künzig, Schwarzwald-Sagen, S. 99.

261) wobei übrigens ihr „fürchterliches Geschrei" besonders hervorgehoben wird, s. Peuckert, Schlesische Sagen, S. 199.

262) Finsk Tidskrift för vitterhet, vetenskap, konst och politik 83, 1917, S. 337ff.

263) Holmberg a. a. O., S. 339f.; der zweite Beleg nach Charuzin, Russkie lopari, S. 197f.

264) Besonders ausführlich hierüber W. v. Unwerth, Germanist. Abhandlungen, hgg. von F. Vogt, Heft 37, S. 1ff.

265) S. Veniaminov, Zapiski ob Atchinskich Aleutach i Koloshach III, 1840, S. 56ff.; s. Holmberg a. a. O., S. 339. Ich teile den schwer zugänglichen Bericht hier etwas ausführlicher mit.

zeigen sich oft als Nordlicht, „besonders solche Nordlichtflammen, die als Pfähle oder Garben sichtbar werden und sich hin und her bewegen, bisweilen aneinander vorbei laufen oder die Plätze tauschen, was sehr an die Kampfweise der Tlingiten erinnert“. — „Ein starkes Nordlicht kündigt, glaubt man, ein großes Blutvergießen an, weil sich da die *‚Kieken‘* Kameraden wünschen.“

Wenn nun dieser Glaube an Himmelskrieger hier an die Erscheinung des Nordlichts gebunden ist, so könnte man ihn für eine ausschließlich arktische Religionsform halten. Dies trifft indessen nicht zu. Die Vorstellung, daß die gefallenen Krieger nach dem Tode weiterkämpfen (meist zu bestimmten Zeiten), ist in der Tat weit verbreitet. Pausanias erzählt[266]), daß man auf dem Schlachtfeld von Marathon jede Nacht wiehernde Rosse und kämpfende Männer wahrnehmen könne.

Ähnliche Gedanken des Volksglaubens — freilich aber nicht zum religiösen System erhoben und, wie es scheint, nicht irgendwie ethisch betont! — lehrt uns die Volkskunde an den verschiedensten Stellen kennen. Dabei dürfte es sich indessen nicht um Früchte einer heroischen „Weltanschauung“ handeln, sondern um ein Stück Gespensteraberglauben. Ich meine, daß der schwedische Gelehrte Knut Stjerna dem Verständnis vieler dieser Sagen den rechten Weg gewiesen hat. Er stellt ihre ursprünglichsten Formen zu einem Typus, den er „Iterations“-Sagen nennt[267]).

Eine große Zahl von Volksüberlieferungen erzählt, daß Tote immer wieder bestimmte Handlungen vollbringen müssen (z. B. eine fluchwürdige Tat ihres Lebens). Besonders häufig wird geglaubt, daß sie ihren Tod und Todeskampf immer aufs neue durchmachen. Daß Kampfgefallene ihren letzten Streit in steter Wiederholung ausfechten müssen, ist nur ein Einzelfall dieses häufigen Typus von Gespenstersagen. Knut Stjerna hat eine ansehnliche Zahl von solchen Totenschlachten zusammengestellt[268]), die sich übrigens noch sehr vermehren ließe.

Von diesen Gespensterschlachten ist der ewige Kampf der Einherjer kaum zu trennen[269]). Doch sind wichtige Unterschiede festzustellen. Die Geisterschlachten des „Iterations“-Typus (man könnte sie „Wiederholungs-Sagen“ nennen) sind ein Stück Folklore und haben weder mit „Dichtung“ noch auch mit dem zu schaffen, was man Weltanschauung

---

[266]) Graeciae descriptio I, 32, 4; vgl. dazu J. G. Frazer, Pausanias's Description of Greece, II, S. 443f., wo weitere Hinweise.

[267]) Mossfynden och Valhallstron (= Från filologiska föreningen i Lund, Språkliga uppsatser III, 1906, S. 137ff.), bes. S. 145ff.

[268]) a. a. O., bes. S. 148ff.

[269]) s. Neckel, Walhall, S. 19 u. 99.

zu nennen pflegt. „Religiös“ darf man sie ebenfalls nicht nennen, denn hier handelt es sich um ein Stück — man möchte sagen: gespensterhafter Mechanik. Außerdem sind sie meist lokal gebunden (z. B. an Schlachtfelder, wie das von Marathon), und nicht ins Allgemeine erhoben, weder ins Kosmische noch in irgendein außerweltliches Jenseits.

Die eddischen Einherjermythen aber haben diesen allgemeinen Charakter[270]). Sie sind nicht an bestimmte Plätze geknüpft, sondern ihr Land liegt im Jenseits. Während das *Hjaðningavíg* der Heðinsmannen an bestimmten Stellen lokalisiert wird, so auf Hiddensee *(Heðinsey)*, schlagen die Einherjer ihre Schlacht in kosmischen Räumen. In der Haddingsaga erzählt Saxo, daß *Hadingus* auf seiner Wanderung durch die Unterwelt auch zwei Heere miteinander kämpfen sah. Auf seine Frage erklärt ihm seine Führerin: „das sind die, die durch das Schwert getötet worden sind und die den Schein *(speciem)* ihres Untergangs durch ein dauerndes Darstellen *(exemplo)* bezeugen und durch das gegenwärtige Schauspiel die Tat ihres vergangenen Lebens nachahmen[271])“. In Valhall endlich ist nach der Darstellung der Dichter der Kampf zum Kampfspiel geworden, ein Lohn und eine Freude der Tapferen[272]).

---

[270]) Die Bedeutung des ersten Gliedes im Kompositum *ein-herjar* ist kaum mit Sicherheit zu bestimmen. Sollte das Wort besagen „Kämpfer eines Heeres“ („*de som höra till en och samma här*“, s. Hellquist, Etym. Ordbok s. *Einar*), so könnte man daran denken, daß im Gegensatz zu den „*Hariern*“ bestimmter Gruppen, wie z. B. dem Totenheer der Lugier, hier eine allgemeine Óðins-Schar bezeichnet werden sollte. Das wäre eine soziologisch sehr denkwürdige religiöse Durchbrechung der Stammesgrenzen, die sonst in der Regel die Mitglieder von der Außenwelt zu scheiden pflegen. Tatsächlich aber wissen wir, daß gerade die Männerbünde häufig die engeren politischen Schranken durchbrechen und durch die Anknüpfung weitergreifender Beziehungen größere und allgemeinere Gruppierungen anbahnen (s. z. B. Thurnwald in Eberts Reallex. 10, S. 200ff.) — eine ihrer allerwichtigsten und für die historische Entwicklung folgenschwersten Eigenheiten.

[271]) lib. I, cap. VIII, ed. Olrik-Raeder I, S. 30. Hier gehört also die Totenschlacht noch klar zum Typus der „Wiederholungs-Sagen“ (s. o.).

[272]) Mit allem Vorbehalt möchte ich auf folgende Bezüge des eddischen Motivs von den Gelagen der Totenkrieger aufmerksam machen: Der stets wieder auflebende Kampf der Einherjer kann aus dem Charakter der Iterations-Sagen (s. o.) gedeutet werden. Gar nicht aber paßt es zu diesem Typus, wenn die Snorra Edda erzählt, daß dieser Kampf alltäglich vor dem Frühstück stattgefunden habe (ed. F. Jónsson, 1931, S. 44; vgl. Stjerna a. a. O.). Dieser Zug paßt nicht in die eigentliche Gespenstersage, sondern gehört zu denen, die das rauh-kriegermäßige Kämpferdasein im Jenseitsleben der Valhall-Helden ausmalen.

Wenn wir auch hier die Frage stellen, auf welchen Volksglauben die Valhall-Dichter gebaut haben, so werden wir uns umsehen müssen nach Überlieferungen von Gespenster-Gelagen im Totenland. Wir denken da z. B. an das Toten-Mahl im Berg, das die Eyrbyggjasaga (cap. XI) schildert. Aber noch eine andere Erinnerung drängt sich auf: die scheinbar groteske Vorstellung von dem Toten-Wirtshaus, die

Es sind hier die Kampftoten schlechthin, und sie sind „beim" obersten der Götter. Die Totenschlacht ist hier poetisch eingegliedert, übrigens ein wenig verharmlost — und dies mag wohl „Literatur" sein[273]. Andrerseits ist sie durch die Verknüpfung mit Óðin dem volkstümlichen Gespensterglauben entrückt, ist religiös und eschatologisch geworden. Und sie stellt ein ethisches Ideal dar.

Dies ethische Ideal aber stammt nicht aus der „Dichtung" — das beweist schon der durch Snorri bezeugte Ritus der Speer-Merkung der Todkranken, die als Helden zu Óðin kommen wollten. Der heroische Geist erwächst aber auch nicht aus den „Iterations"-Sagen, die eine automatische Wiederholung[274] der Todesszene, jedoch genau ebenso auch die anderer Ereignisse berichten. Dieser heldische Totenglaube entsprang weder aus der „Poesie" noch dem Gespensteraberglauben, sondern aus der Religion der germanischen Kriegerverbände.

---

die norddeutschen *Nobiskrug*-Sagen überliefern. Ein Totenhaus für Zechgelage — wo kann eine solche Vorstellung ihre Wurzeln haben?

Vielleicht war es nur eine hausbackene Phantasie, die sich nach dem Tode nichts Besseres denken konnte als ein ewiges Wirtshausleben. Aber daneben sei doch (mit allem Vorbehalt, wie gesagt) noch auf einen anderen Faktor verwiesen: Die Völkerkunde zeigt uns, daß der Sammelplatz und örtliche Mittelpunkt der kultischen Männerbünde das sog. „Männerhaus" zu sein pflegt, in dem die meisten religiösen und sozialen Funktionen des Bundes ihre Stätte haben. Besonders H. Schurtz hat gezeigt (Altersklassen und Männerbünde, S. 202ff.), welch ungeheuer wichtige Rolle diese Versammlungshäuser, deren Reste auch in Europa nachweisbar sind, in Kult und Kultur gespielt haben. Sie sind ein Zentrum des Totenkultes und hier halten die Eingeweihten — welche ja die „Toten" und Dämonen verkörpern — ihre kultischen Gelage ab. In der Tat mußte, solange der ursprüngliche Glaube noch lebendig war (und das war er, wie dies Buch zeigen möchte, erstaunlich lange), ein solches Gebäude als eine Art von Toten-Krug gelten und von den Uneingeweihten, die ja immer strenge ferngehalten werden (vielfach unter Androhung grausamer Strafen!), als gespenstisch gescheut werden. Das hindert nicht, daß das Männerhaus oft geradezu als Herberge dient (s. Schurtz a. a. O., S. 209f.; ich möchte ganz nebenbei die Frage aufwerfen, warum Figuren wie der „Wilde Mann" als Wirtshausschilder so häufig waren? Tatsache ist, daß die Darsteller der Wilden Männer und andere kultische Ekstatiker nach ihren Aufzügen regelmäßig in bestimmten Herbergen Gelage abhielten: freilich nur dort, wo sie kein eigenes Haus besaßen). — Jedenfalls scheint mir ein Zusammenhang zwischen den deutschen und den altnordischen Überlieferungen von einem Gebäude, in dem die „Toten", und zwar die toten Männer zechen, nicht a priori abzuweisen. Und ein kultischer Hintergrund ist mir auch bei diesem Motiv nicht undenkbar. Seit dem 16. Jh. ist der Name „*Nobiskrug*" als norddeutscher Wirtshausname belegt (s. E. Grohne, Ndd. Zs. f. Vk. 6, 1928, S. 193ff., wo weitere Lit.). Ob diese Häuser Sammelpunkte der Mannschaftsverbände waren?

[273]) Noch weiter verdünnt ist der Mythos in der Snorra-Edda insofern, als hier der Kampf als Zeitvertreib *(skemtun)* zwischen den Mahlzeiten dargestellt wird.

[274]) s. Stjerna a. a. O., S. 155.

Es überschneiden sich hier also zwei Vorstellungskreise, von denen der eine in späterer Zeit vorherrscht. Dieser knüpft das heroische Fortleben an den freien Kampftod, jener andere an die Weihe[275]).

Doch sind diese zwei Vorstellungen, die offenbar beide „alt" sind, nicht unvereinbar. Wenn „bei Óðin" die ihm Geweihten und die Kampfgefallenen waren, so mußte das kein Widerspruch sein. Denn Krieger sollten nicht den Strohtod sterben. Wer nicht im Kampfe fiel, der mag in Urzeiten „geopfert" worden sein (d. h. feierlich-rituell getötet wie *Starkaðr*). Die „Speer-Merkung" der Erkrankten war vielleicht einstmals ein wirkliches Erstechen, und auch in ihrer gemilderten Form, die Snorri bezeugt, ist sie ein ritueller Ersatz für den Kampftod.

Aber im Volksglauben leben die verschiedenen Vorstellungen lange nebeneinander fort. Noch der Luzerner Stadtschreiber Renward Cysat erzählt im 17. Jahrhundert über die *„säligen Lütt oder das Guottisheer. Vnd das wären die lieben Seelen der Menschen, die durch Unfäl, Kriegs oder (!!) Nachrichters Gwallt sturbent, vor jrem gesetzten Zil. ... Vil begertends ze hören, ja ouch selbs jn jrer Gmeinsame ze synd*[276]). Hier ist außer der Zusammenordnung der Verunglückten und Kriegsgefallenen mit den Hingerichteten die Mitteilung in hohem Grad beachtenswert, daß — im 17. Jahrhundert! — viele dieser Gemeinschaft anzugehören wünschten. Daß Lebende jenem Dämonenverband zugehörten, wird uns ja genügend oft versichert, um uns jedem Zweifel zu entheben, daß es sich dabei um einen typischen Zug handelt. Auch Cysat vermeldet einige Fälle dieser Art. Ja er berichtet aus seiner Heimatstadt Luzern, daß Personen, denen man solches nachsagte, in besonderem Ansehen standen[277]). Wenn *„die Lebenden, so mitt jnen louffent (!) ... für heilig vnd sälig gehallten"* wurden[278]), so ganz gewiß nicht in einem kirchlich-christlichen Sinn, sondern in einem volksmythologischen[279]). Christlich ist hier nur, daß die Hochachtung vor dem „Gespenst" zu den Ausdrücken „heilig und selig" greift. Unkirchlich und vorchristlich hingegen ist die Vorstellung von jener Gemeinschaft mit den Verstorbenen und der Wunsch, dieser — überzeitlichen — Gemeinschaft anzugehören. Gerade eine solche entrückte (ekstatische) Ver-

---

[275]) Zu dieser Gruppe gehört auch noch die von Snorri bezeugte Form, bei der der Kampftod durch die magische Speer-Merkung ersetzt wurde.

[276]) s. R. Brandstetter, (Schweizer) Geschichtsfreund 62, S. 136f.; der letzte Satz von mir gesperrt. S. auch u. S. 314ff.

[277]) a. a. O., S. 134f. [278]) a. a. O.

[279]) *Nun aber jst diss Gespenst by den Allten vnd besonder dem Pöffel jn grosser Achtung, vnd so wol die, so der Gsellschaft (!)* [zu ergänzen: *„angehören"*?], *alls ouch die Lebenden, so mitt jnen louffent ...*, a. a. O.

einigung mit den Toten werden wir für die altgermanische Zeit als eine der wichtigsten Formen des Unsterblichkeitsglaubens erschließen.

Es sind mit diesen Feststellungen bei weitem nicht alle Fragen auch nur berührt, die sich uns aus der verwirrenden Fülle[280]) unserer alten Totenmythologie ergeben. Hier bleibt noch vieles zu scheiden und zu wägen, ehe sich klar überschauen läßt, was in der literarischen Überlieferung volkhaft und was willkürlich, was wirklichkeitsgebunden und was bewußte Idealisierung ist, wieviel bodenständig, wieviel Einfuhrware sein mag, und welchen Anteil Kult, Naturmythologie, Spekulation und der bindende Glaube hatten.

Die Totenkrieger als Kämpfer gegen das Verderben

Versuchen wir uns in jenes Entwicklungsstadium der Kriegerbünde einzufühlen, wo die Identität der geschwärzten und vermummten Männer mit den Toten noch völlig[281]) ernst genommen wurde. Daß es

---

[280]) Die vielfältigen Faktoren, die hier durcheinanderspielen, könnte man etwa so veranschaulichen:

A. Kultische Beziehungen (Óðinsweihe).
  I. Verfluchung (Kriegsgegner).
  II. Hängung (bzw. Hängung + Durchbohrung).
    1. Verbrecher (Verräter?, Diebe).
    2. Unschuldige
      a) Opfer für guten Wind (und gute Ernte?) [u. a. Könige!],
      b) Runen- (bzw. Zauberer-) Weihe,
      c) Kriegerweihe:
        Einzelner.
        Bundesweihe.
  III. Andere Opferformen [wohl ähnlich gegliedert wie II.]:
    α) Tötungsriten (z. B. *Helgis* Tötung im Fesselhain),
    β) Initiationsriten (zum Teil fiktive Tötungsriten, den wirklichen angeglichen).

B. Okkasionelle Beziehungen (durch Sagenphantasie).
  Wiedergänger aller Art (bes. gewaltsam Getötete und nicht ordnungsgemäß Bestattete).
  Insbesondere Schlachttote („Iteration": Verbindung dieser Gruppe mit der bündischen Óðinreligion eine Hauptquelle der Valhallmythen).

Bei der Runen- und Kriegerweihe sowie den übrigen Initiationen ist die fiktive Form der Tötung die Regel, bei den eigentlichen Opfern bedeutet sie (sekundäre) Abschwächung. Eine besondere Klasse bildet der Heimfall der Weihekrieger an den Gott (Hadingus, Harald Kampfzahn, Sigmund usf.). Teilweise kultische Wirklichkeit (Opfertötung der Geweihten) ist dabei in ältester Zeit nicht unwahrscheinlich.

[281]) Daß sich diese Identität in der Seele der Eingeweihten nicht ganz in derselben Weise darstellen konnte wie im Bewußtsein der Uneingeweihten, versteht sich. Davon soll unten noch die Rede sein, wobei besonders gezeigt werden wird, daß auch

eine solche religionsgeschichtliche Lage gegeben hat, geht u. a. daraus hervor, daß jenes Einheitsbewußtsein sich in charakteristischen Resten bis in die Neuzeit erhalten hat.

Wie die Namen *Harii* und *Ein-herjar* zusammengehören mögen (s. o.), so dürfen wir ein Stadium annehmen, wo die Vorstellungen von solchen mythischen Totenkriegern fest am Kultbrauch der „Harier", bzw. verwandter Totendarsteller haftete. Diese Totenvorstellungen waren aber dabei noch nicht eigentlich in ein „Jenseits" projiziert, der Dualismus zwischen einem sichtbaren, unmittelbar erfahrbaren Diesseits und einer für Menschen unzugänglichen jenseitigen Welt im Transzendenten bestand damals noch nicht: dies müssen wir uns möglichst klar vor Augen halten! — Was man da von den Totenkriegern wußte, war hörbar und sichtbar, war konkrete Wirklichkeit — wenigstens in gewissen Kernstücken des Totenglaubens.

Welche Züge, die im altnordischen Schrifttum über die Einherjer aufgezeichnet sind, mögen auf diese „vor-dualistische" Totenreligion zurückgehen?

Erstens waren es nur Männer, und zwar nur Krieger, die zu diesem Totenvolk Zutritt hatten. Ihr eigentliches Element war der Kampf. Daß wir die Geisterschlachten der Totenkrieger zusammenschauen müssen mit den — kultischen! — Kämpfen der Dämonenkrieger, wurde schon oben behauptet. Zwei Arten solcher Gespensterschlachten sind zu unterscheiden:

Entweder sie kämpfen gegeneinander und liefern, da sie ja nicht wirklich „getötet" werden können, Scheinkämpfe, fechten Kampfspiele aus. So erzählt es, wie oben[282]) dargetan, die Volkssage. Wenn es im Norden, wesentlich härter und ernster, heißt, daß die *Einherjar* (und die *Hjaðningar*) wirklich immer wieder fallen und stets aufs neue auferstehen, so spielt da jene andere, übrigens ungeheuer verbreitete Vorstellung mit, daß die Geister gefallener Krieger in regelmäßigen Abständen auf dem Schlachtfeld erwachen und aufs neue kämpfen[283]).

Eine zweite Grundvorstellung hebt sich deutlich von diesen Kämpfen und Kampfspielen innerhalb der Schar der Einherjar ab, und sie scheint mir eine der bedeutsamsten der eddischen Mythologie zu sein: Óðinn sammelt die Einherjer bei sich als Genossen für den großen Schicksalskampf gegen die Mächte des Verderbens. Wenige Gedanken der höheren Mythologie der Germanen sind von so starkem ethischen Ernst erfüllt wie dieser, und nirgends ist der Mensch so enge mit dem tragischen

---

die Eingeweihten dämonisch gebunden waren und den Gestaltentausch ohne Zweifel „ernst" nahmen (s. u. S. 304ff., 318ff.).

[282]) S. 160ff. [283]) s. o. S. 242ff.

Weltenschicksal verknüpft wie hier, wo die Menschen-Krieger selbst in dem Endkampf der Götter gegen die Gewalten des Untergangs mitstreiten.

Ist diese Idee von Poeten geschaffen? Ist sie „jung“, ist sie „literarisch“? Was entsprach ihr im Glauben des Volkes?

Axel Olrik hat in seinem bahnbrechenden Buch über „Ragnarök[284])“ dieser Frage keine Aufmerksamkeit geschenkt. Mir scheint folgendes für die Beurteilung dieser wichtigen Überlieferung grundlegend: Im episch-poetischen Zusammenhang der großen Götterschlacht ist der Endkampf der Einherjer überhaupt gar nicht recht verankert — wird doch von ihren Taten bei der Götterdämmerung nichts wirklich Charakteristisches erzählt. Ja, sie rächen nicht einmal ihren Kriegsherrn Óðin — das tut der junge Gott *Víðarr* —, noch wird hier erzählt, daß sie mit ihrem Fürsten fallen, wie die germanische Kriegerehre es gebot. In der großen Welt-Tragödie der eddischen Dichtung sind es Götter, die kämpfen und fallen, die „unzähligen“ Einherjer bleiben tatenlos.

Und doch war der Zug, daß die Einherjer dem Göttervater im großen Kampf gegen die verderblichen Mächte beistehen sollen, nicht „jung“. Der poetische Grundgedanke der Eiriksmál (10. Jahrhundert) setzt diese Überlieferung voraus: Óðin braucht starke Helden zur Hilfe gegen den (Fenris-)Wolf — darum sammelt er ausgezeichnete Krieger um sich. In der Dichtung von der gewaltigen Götterschlacht haben diese Heldenscharen keinen rechten Raum, oder, genauer ausgedrückt: keine rechte Funktion. So scheint denn auch diese Kriegermenge in den entsprechenden keltischen Dichtungen[285]) kein Gegenbild zu haben. Die Einherjer als Óðins Mannen und Helfer werden also nicht aus der Dichtung — am wenigsten aus keltischer — stammen, sondern aus anderen Quellen.

Die Einherjer sind, glaube ich, deshalb in den Zusammenhang der Götterschlacht gerückt worden, weil sie zu Óðin gehörten — die Totenkrieger sind seit alters des kriegerischen Totengottes Gefolgsmannen. Und sie waren dies wohl schon, ehe noch eine eschatologische Götterpoesie entstanden war!

Eines freilich ist merkwürdig: diese furchtbaren Totengespenster und der „Wut“-Gott Óðinn ziehen zum Kampf gegen die „bösen“, die verderblichen Mächte. Wir werden auch im weiteren Wodan und sein Heer immer wieder als die Dämonischen, die Schrecklichen und Gefürchteten kennenlernen — dies in Übereinstimmung mit dem Wesen geheimer

---

[284]) Übertragen von W. Ranisch, 1922. [285]) s. Olrik a. a. O., S. 51ff., 59ff.

kultischer Männerbünde bei den Germanen und so vielen anderen Völkern. Das Rätsel, das in diesem „ethischen“ Gegensatz dämonisch-terroristischer und unheilabwehrender Funktionen zu liegen scheint, löst sich, soviel ich sehen kann, nur dann, wenn wir die Überlieferungen von jenen Gespensterscharen wiederum bis in ihre kultischen Ursprünge zurückverfolgen. Da finden wir, daß solche schreckenerregende Dämonenbünde mit großer Regelmäßigkeit den kultischen Schutz des ganzen Stammes gegen die lebenszerstörenden Mächte üben. Dieser härteste Teil des Gesamtvolks, die verbündete kriegerische Mannschaft, ist eine Wehr gegen seine Feinde, irdische Kampfgegner wie unmenschliche Gewalten des Verderbens. Freilich aber ist der Kampf gegen dämonische Feinde keine profane Handlung, sondern eine kultische[285a]). Dies ist auch bei den Germanen nachweisbar[286]).

Der Einherjermythos ist also nicht im wesentlichen eine „Dichtung“ der höheren Mythologie, sondern er ist eine Frucht der sogenannten „niederen“. Oder besser und wesentlicher ausgedrückt: er entstammt dem Gebiet, wo Mythologie und Leben sich eng berühren und durchdringen.

Bundesweihe und Unsterblichkeit

Noch ein weiteres aber ergibt sich, wie mir scheint, aus dem „Grundgedanken“ unserer urtümlichen Kultbünde, aus dem mystischen Einswerden seiner Mitglieder mit den Toten.

In dieser Vorstellung sehe ich den Schlüssel zu dem bündischen Unsterblichkeitsglauben.

Aus sehr verschiedenen Mysterienreligionen — vergeistigten und sogenannten „primitiven“ — ist als eigentlicher Herzpunkt der Lehre ein höchst merkwürdiger Glaube überliefert: die Aufnahme in die Gemeinde der Eingeweihten gewährt unzerstörbares (oder „ewiges“) Leben.

Dieser Grundgedanke menschlicher Verbände scheint ganz aus dem Gebiete der „Soziologie“ im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes hinauszuführen. Und doch besteht kein Zweifel, daß diese Art von Unsterblichkeitsglauben (verschiedener Färbung) an Verbände, an soziale Gruppen geknüpft war.

Wo mag der Ursprung dieser Idee zu suchen sein? Sie gehört gewiß nicht zum schwankenden Beiwerk, sondern zum Kern, und deshalb

---

285a) Daß auch Einzelmotive des großen Götterkampfes Bezüge zum Kultischen aufweisen, hoffe ich demnächst in einer besonderen Untersuchung zeigen zu können.

286) s. u. S. 253.

werden wir sie — oder doch ihre Keime — schon in den Urformen solcher Verbände suchen dürfen.

Und tatsächlich treten die Umrisse dieser Idee, so scheint es mir, klarer und fester hervor, wenn wir die kultischen Verbände bis zu der ursprünglichsten Stufe zurückverfolgen, die uns zugänglich ist, nämlich bis in jenes Stadium, das noch keine Kluft kennt zwischen einem „Jenseits" und dem „Diesseits". In dieser ältesten Form des Totenglaubens und Totenkultes scheint mir jene „Ewigkeits"-Religion schon keimhaft angelegt zu sein.

Hier „sind" ja die Mitglieder des Bundes gleich Toten. Aber welchen Toten? Nicht beliebigen, sondern kriegerischen, auserwählten. Das ergibt sich unmittelbar aus der herrscherlichen Stellung urtümlicher Männerbünde, die auf der Höhe des Lebens stehen. Die ihm nicht angehören, Weiber, Kinder, Knechte, Feige und Untaugliche — sie sind ohne volles Recht, sie bleiben untergeordnete Wesen. Ja, die Knaben oder Jünglinge, die noch nicht aufgenommen sind, gelten vor der Weihe oft noch als „Weiber", offenbar eine rein negative Bestimmung: sie sind noch keine „wahren" Männer[287]).

Aus dem aristokratischen, kriegerischen und exklusiven Geist der Bünde wird unmittelbar verständlich, daß die Toten, mit denen man sich als Eines fühlt, kriegerisch-auserwählte sind, und ferner, wie sich dies bei den ausschließenden Anschauungen der alten Zeiten von selbst ergibt, die Toten der eigenen sozialen Gruppe, des eigenen Stammes. Die Eingeweihten treten in Gemeinschaft mit den Geistern ihrer Toten[288]), sie sind „eines" mit ihren Ahnen.

Die Initiation in den Männerbund bedeutete also nichts anderes als die Aufnahme in die Gemeinschaft der Ahnengeister. Diese verehrten Vorfahren, die bei den höchsten Festen körperlich erschienen, führten ein realeres, ein wirklicheres Dasein als die anderen Toten, etwa Kinder und Minderwertige, die nie Eingang ge-

---

[287]) Nämlich im sozialen, nicht im biologischen Sinn! — Vielleicht könnte man daran denken, daß die eigentümliche Verkleidung als Weiber ursprünglich nur den noch nicht voll Initiierten vorbehalten war. Zu beweisen wird dies freilich kaum sein.

[288]) Ob und in welchem Sinn eine Identifizierung mit bestimmten, individuellen Toten, besonders mit jüngst verstorbenen einerseits und mit einem individualisierten (göttlichen) Ahnherrn anderseits, oder aber nur mit „den" (kollektiv gefaßten) Vorfahren gedacht wurde, ferner, inwieweit nur männliche Vorfahren mit solchem dauernden Leben begabt waren und wie sich in dieser Sphäre innerhalb des Stammes Sippenorganisationen geltend machten — das alles sind Fragen, die für die sakrale Soziologie von höchstem Gewicht sind und eingehendste Untersuchung verdienen. Bezüglich des germanischen Kreises soll hier wenigstens einiges beigebracht werden.

funden hatten in diesen Kreis[289]). Wie unglaublich streng Unbefugte bestraft wurden, die sich in diese mystischen Verbände einzudrängen versuchten, das wissen wir nicht bloß von den sog. Naturvölkern, wo Todesstrafe auf ein solches Verbrechen gesetzt war, sondern auch von den Germanen, wo etwa noch im 19. Jahrhundert die „Nachahmung" der Wilden Jagd den Perchten erlaubt, allen anderen aber strengstens verboten war[290]).

— Von einem Einswerden mit den „Ahnen" kann man strenggenommen nur dort sprechen, wo die Mitglieder des Bundes derselben Sippeneinheit oder doch Stammeseinheit angehören — d. h. einer Gruppe, die sagen konnte: „unsere Väter", und diese „Väter" als Einheit empfinden konnten (auch soweit sie nicht der eigenen [persönlichen] Ahnenreihe angehörten!). Dies wird in einfachen Verhältnissen die Regel sein, muß aber freilich nicht immer so sein. Denn kriegerische Männerbünde konnten auch Zuzug von außen bekommen und trotzdem ein dämonisches Ritual besitzen. Wir werden Beispiele dafür kennen lernen. Die Aufnahme in den Verband bedeutete aber dann eine Art von Adoption: ein Teilnehmenlassen an den Traditionen — und an den Toten des Bundes!

[289]) Von besonderer Bedeutung würde es sein, die kultischen Bindungen der Erziehung auf dieser historischen Stufe zu erkennen, wo der Zusammenhang mit den heiligen Ahnen des Stammes die große beherrschende Macht des Lebens war.

Bei sogenannten Naturvölkern mit männerbündischer Organisation ist ja die dämonische Jünglingsweihe fast immer verbunden mit einer Einführung in Weisheiten und Geheimnisse des Stammes, die den vollwertigen Mitgliedern vorbehalten sind. Das Wichtige für unseren Zusammenhang ist, daß diese Unterweisung in Verbindung mit all den religiösen Initiationsriten steht, deren wesentlichste Träger nicht profane Menschen sind, sondern Dämonenverkörperer, oft sehr deutlich Vertreter der Verstorbenen. Ich möchte nun die Frage aufwerfen, ob nicht ähnliche oder doch verwandte Reste dämonischen Totenkultes — allerdings sippenhafter, nicht bündischer Prägung — durchschimmern, wenn uns alte nordische Quellen Dinge erzählen wie diese: *þorðr gellir* sei in den Totenhügel, in dem seine verstorbenen Verwandten waren, hineingeführt worden, ehe er Ansehen unter den Leuten erlangte (Landnámabók, S. 158); der verstorbene *Barðr* holt seinen Sohn *Gestr* zu sich in den Berg und unterweist ihn in allen Kenntnissen (Barðarsaga, cap. 12); ähnlich wird *Oddr* in die Gesetzeskunde eingeführt (s. W. v. Unwerth, Germ. Abh., hgg. von F. Vogt, H. 37, S. 18f.). Natürlich kann es sich bei solchen Sagen um reine Phantasieprodukte handeln. Aber ganz gleichgültig für ihre Beurteilung ist die Tatsache nicht, daß wir eine kultische persönliche Unterweisung durch „Ahnengeister" in der Tat außerordentlich häufig nachweisen können, ja, daß sie ein Hauptglied der dämonischen Initiation bildet. Man denke aber auch an Óðins magische Wissensweihe in den Runenstrophen der Hávamál! (s. o. S. 231ff.) — Wenn solche Erzieher als Träger dämonischer Macht selbst als Dämonen galten, dann wird es sicher kein Zufall sein, daß in verschiedenen nordischen Sagen die Erzieher berühmter Helden mit Óðin identifiziert wurden (s. Falk, Odensheite, S. 24, 36, 39). Vielleicht ist auch die Funktion des Namens *Sigmund* als Odensheite (s. Falk a. a. O., S. 25 u. 39) aus seiner dämonischen Mentorrolle zu erklären. Vgl. o. S. 209f., Anm. 136 u. 140.

[290]) s. Weiser, Jünglingsweihen, S. 50; sehr lebhaft und kräftig ausmalende Warnungssagen leben noch in der Neuzeit allenthalben im Volksmund; s. auch o. S. 143ff.

In einem solchen Stadium der Kultur hat auch jene Weihehandlung ihren ungebrochenen Ur-Sinn, die später bis zum unverstandenen Spiel verblaßt ist: Wer eingeweiht wird, den tötet man zum Schein. Dann wird er durch magische Mittel zu einem neuen Leben erweckt — er tritt in den Bund als ein neuer, neugeborener Mensch ein. Und er wächst über sich hinaus: durch die Aufnahme in den Bund erhält er ein neues Sein, wird er einer höheren und stärkeren Seele teilhaftig[291]). Der alte Mensch wird getötet, ein neuer ersteht[292]).

Dieser neue Mensch aber hat ein stärkeres, ein „wirklicheres" Leben als der alte, der ein Genosse von Uneingeweihten, Knechten und Untauglichen war. Der Eingeweihte gehört nun zu den dahingegangenen Ahnen. Aber diese Ahnen — und damit nähern wir uns dem Entscheidenden — sie sind nicht eigentlich „Verstorbene", sondern sie leben ja noch in dieser Gemeinschaft fort: sie sind wirksam, verehrt und mächtig, sie sind die eigentliche Macht des Stammes und sein Hort. Diese Ahnengeister sind die „Unsterblichen".

Hier ragt das Ewige ins Menschenleben hinein. Die staatliche Macht, die „Geschichte" des Stammes ist auf diesen Felsen gegründet. Hier ist „wahres" Leben — und der Geweihte wird seiner teilhaftig. Er tritt ein in die Gemeinschaft der „Unsterblichen" —, damit wird sein physischer Tod bedeutungslos: denn er bleibt in dem heiligen Verband seines Stammes.

Dieser Unsterblichkeitsglaube ist verwandt mit dem mystischen Aufgehen in der Gemeinschaft der Sippe, dieser Grundmacht des altgermanischen Lebens[293]). Und doch ist das Aufgehen im Stamm nicht dasselbe wie jene Mystik der Sippengemeinschaft. Es sind zwei Haltungen, die noch lebendig sind, solange ein sterbender Vater Trost darin findet, „in seinen Kindern" weiterzuleben, und ein fallender Krieger den Glauben hat, in seinem Volke fortzubestehen. Ob in einem Lebenskreis die eine oder die andere Kraft größer ist, das wird das Wesen aller seiner Gemeinschaftsformen prägen. Beide Arten des Glaubens wird der Rationalismus als Aberglauben abtun, wo er sie findet. Und dennoch sind beide mächtigste Grundgewalten jedes historischen Lebens.

---

[291]) Verwandte Gedanken, jedoch in bezug auf die Sippengemeinschaft, nicht auf die kriegerbündisch-völkische, hat Vilh. Grønbech, The Culture of the Teutons, I, 1931, bes. S. 271 ff., ausgesprochen.

[292]) Wir werden über verschiedene Formen des „Tötungsritus", der sich bei uns z. T. bis in die Neuzeit gehalten hat, noch im II. Teil zu sprechen haben.

[293]) Ich verweise vor allem auf die Ausführungen Vilh. Grønbechs, a. a. O. Ferner L. Klages, Vom kosmogonischen Eros, 1922, bes. S. 43 ff., 116 ff.

Noch in Verner von Heidenstams „Karolinern“ werden einem der schwedischen Soldaten Karls XII. die Worte in den Mund gelegt: „Hast du nie die Troßknechte und Vorposten erzählen hören, wie sie im Mondlicht ihre erschossenen Kameraden scharenweise hinter dem Heere hinken sehen, wo sie auf ihren verstümmelten Beinen herumspringen und rufen: Grüßt Mutter daheim! — Das nennen sie das Schwarze Bataillon. — In dieses Schwarze Bataillon soll ich nun hinein . . .“

Der große schwedische Dichter muß hier an uralte Vorstellungen des Volkes angeknüpft haben. Daß die Geister der erschossenen Soldaten mit dem Heer der Lebendigen ziehen — in dieser mythischen Gemeinschaftsidee lebt, dem Dichter unserer Zeit kaum bewußt, ein Stück des Totenglaubens der altgermanischen Zeit zu seltsam neuem Leben auf. — In einem freilich weicht Heidenstams Darstellung von dem alten Glauben ab: hier hinken die Gefallenen den Lebenden nach und rufen nach ihrer Mutter. Dies ist der Geist einer weicheren Zeit. Ursprünglich werden die Totenkrieger mit zum Kampf gezogen sein. Und merkwürdig: die Worte des deutschen Liedes von den erschossenen Kameraden, die „im Geist“ in den Reihen der Lebendigen mitziehen, sie sprechen den Totenglauben der alten Kriegergemeinschaften fast unmittelbar aus, ohne daß ihr Dichter davon „gewußt“ haben kann. —

Die Kampfgemeinschaft der Toten mit den dämonisch verwandelten Lebenden, das Einswerden dieser Lebenden mit „ihren“ Toten gerade im Kampf — dies also wird, neben jenen [rein gespensterhaften!] „Wiederholungssagen“ (s. o.), die zweite Wurzel des altgermanischen Glaubens vom Fortkämpfen der Toten sein. Und aus dieser Wurzel sind, so glaube ich, gerade die Inhalte des Einherjer-Mythos erwachsen, die aus jenen („mechanischen“) Gespenstersagen nicht herzuleiten sind: die Verbindung der Totenkrieger mit dem Gott *Óðinn,* der heroische Geist dieses Mythos und sein ethischer Gehalt — der Streit gegen die zerstörenden Mächte. Nur die Vorstellung von der ständigen Wiederholung des Fallens und Wiedererwachens der Gespenster stammt m. E. aus der sog. „Iterationssage“. Der Kampf der dämonischen Óðinskrieger gegen die verderblichen Gewalten aber gehört, so glaube ich (und hoffe es bald an anderer Stelle ausführlich beweisen zu können) zu den — alljährlichen — kultischen Kämpfen. Erst die Verlegung dieser Schlacht ins Eschatologische, an das Ende der Tage, ist eine Entfernung vom Kult, eine weitergehende „Mythisierung“ — und damit ein Schritt zur mythologischen Dichtung, der so das Feld freigegeben wird.

Ich glaube, daß die Verbindung des Unsterblichkeitsgedankens mit bündischen Gemeinschaftsformen schon auf urtümlicher Stufe in sich

völlig geschlossen und sinnvoll ist, da die Eingeweihten mit den lebendigen Toten vereinigt zu sein glauben. Hier ist es völlig verständlich, warum ein Tötungsritus, der den Eingang in eine menschliche Gemeinschaft bildete, gleichzeitig Unsterblichkeit geben konnte. Denn hier ist ja das „Totenreich" (der Auserwählten) noch identisch mit dem Weihebund. Alles hängt davon ab, dieses Herzstück jener Religionsform zu erfassen.

Als diese Einheit sich lockerte und allmählich zerfiel, als der „naiv"-konkrete Kult immer mehr „vergeistigt" wurde, rückte die Unsterblichkeit ins Jenseits, ins Transzendente hinüber. Und die diesseitige Gemeinschaft wurde dabei immer mehr zum „Abbild" der jenseitigen... oder umgekehrt.

Ich kann hier nicht versuchen, auf die Geschichte südlicher, mittelmeerischer, hellenistischer und asiatischer Kulte näher einzugehen. Daß sie viel vergeistigter und fortgeschrittener sind als die altertümlichsten Formen, die wir im Norden zu erkennen glauben, das unterliegt keinem Zweifel. Ferner war hier die religiöse Gemeinschaftsbildung meist nicht (mehr?) an politische Einheiten geknüpft, sondern zog, nicht mehr bodenfest, weite Kreise und lockte Menschen sehr verschiedener Herkunft an. Inwieweit auch dort die Jenseitsvorstellungen — denn hier darf man wirklich von einem „Jenseits" sprechen — an Mysterienkulte gebunden sind und (geheime) Kultakte widerspiegeln, darüber darf ich mir kein Urteil gestatten. Gewiß ist es jedoch, daß die Weihen der Mysterien von den „primitiven" Initiationsriten der kultischen Geheimbünde nicht zu trennen sind. Reitzenstein aber hat[294]) mit Nachdruck betont, daß die Taufe der hellenistischen Mysterienreligionen, die nicht nur Mitgliedschaft, sondern auch Unsterblichkeit verleiht, als alter Tötungsritus — eine fiktive Ertränkung des Initianden — aufzufassen sei.

Bedeutsame Übereinstimmungen mit dem Bau vieler primitiver Männerbünde zeigen die antiken Mithra-Mysterien, die besonders im römischen Heer stärksten Anhang hatten[295]). [Mehrere der folgenden Belege verdanke ich freundlichen Hinweisen von fil. lic. Nils Forsberg, Uppsala.] Die 7 Grade dieses Verbandes sind: die Raben, die Verborgenen, die Soldaten, Löwen, Perser, Sonnenläufer und Väter. Die Mehrzahl von ihnen verrät Beziehungen zum alten männerbündischen

[294]) Vorgeschichte der christlichen Taufe, 1929, S. 30: „Der Sinn der mandäischen Taufe ist hiermit wohl klar. Es ist ein freiwilliger Tod und zugleich der »Eingang in das Leben«"; vgl. auch S. 125, Anm. 1. Vgl. ferner S. 111.

[295]) s. z. B. Alfred Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien, 2. Aufl., Paris 1930, bes. S. 168ff.

Klassensystem[296]). Die „Raben" sind die unterste Stufe. Der Rabe hat in den Mysteriendarstellungen die Rolle eines Boten des Mithras inne[297]). Dabei denkt man unwillkürlich an Óðins Raben, die seine Begleiter, Boten und Diener sind. Anderseits jedoch kann es kein Zufall sein, daß als „Raben" (oder „Krähen") ganz auffallend häufig männerbündische Organisationen benannt sind. Ich verweise auf Schurtz[298]), der diesen Typus als Namen einer bestimmten Altersklasse vor allem bei einer ganzen Reihe von Indianerstämmen nachweist. Von einem nordischen Gegenstück[299]) wird noch die Rede sein. Daß der Name „Raben" neben dem der „Hunde[300])" mit so großer Regelmäßigkeit wiederkehrt (oft sogar bei zwei verschiedenen Klassen desselben Bundes), könnte m. E. wohl zweierlei Gründe haben: erstens tritt dieser Vogel oft in großen Scharen auf[301]) und ist darum zum Bundes-Symbol geeignet; zweitens ist er ein Totentier und reiht sich also der Schar der Dämonentiere an (Hund, Wolf usw., vgl. o.), deren Nachahmung wir bei den Männerbünden immer wieder feststellen konnten. „Raben" als Verbandname ist jedenfalls weiter verbreitet als der Dienst dieses Tieres als Götterbote.

Die Jünglingsorganisation der „Verborgenen" gemahnt an die spartanische „Krypteia", von der als einer typischen männerbündischen Einrichtung noch gesprochen werden soll. Die „Soldaten" entsprechen den Vollkriegern, die in den alten Kriegerbünden den wichtigsten Grad bilden[302]). Die „Väter" endlich sind den Ältesten zu vergleichen, die bei den alten Bünden die letzte der Klassen darstellen.

Hier ist offenbar vieles zum geistigen Symbol (bzw. zur Allegorie) geworden, was ursprünglich konkretere Wirklichkeit gewesen war. Wie sich im Süden der Gehalt der alten Kriegerbünde durch Loslösung von ihrem völkischen Boden und ihre Ausbreitung zu anderen Völkern,

---

[296]) Die Aufrundung der Klassen auf die heilige Siebenzahl mag spätere religiöse Sublimierung sein.

[297]) Loisy a. a. O., S. 171 f.; vgl. F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 4. Aufl., Paris 1929; daselbst auf Pl. XIII, Fig. 2 (zu S. 142), die Abbildung einer Kultszene, bei der u. a. ein Mensch in Rabenmaske mitwirkt. Und zwar, wie es scheint, in dienender Stellung.

[298]) Altersklassen, S. 154 ff.

[299]) Nämlich von dem Spitznamen *kråkor* für die Leute aus dem schwedischen Vendel. [300]) s. Schurtz a. a. O.

[301]) Nur manche Arten leben ungesellig; größere Scharen treten bisweilen noch jetzt auch im Norden auf, s. R. Collett, Norges Hvirveldyr 2 (1921), S. 304.

[302]) Über das „Gotteskriegertum" im Zusammenhang mit den Mysterien vgl. auch R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl., S. 20 ff., 192 ff. — Die „Löwen" gehören gewiß zu den typischen Tierbezeichnungen von Altersklassen. Ob man die Kultklasse der „Sonnenläufer" mit den — bündischen — Umzügen („Umläufen") mit dem Sonnenrad (s. o. S. 112 ff.) in Zusammenhang bringen darf?

ferner durch das Zurücktreten des kriegerischen vor dem religiösen Moment und schließlich — gewiß im Zusammenhang damit — durch die Aufnahme von Frauen verändert hat, all dies steht hier nicht zur Untersuchung.

Der Zusammenhang der Bundesweihe mit der Verleihung eines realeren Daseins indessen hat sich auf allen diesen Entwicklungsstufen, geistigen wie ungeistigen, erhalten. Freilich darf man nicht ohne weiteres von „Ewigkeitsgedanken“ sprechen. Denn trotz der auffallenden äußeren Übereinstimmungen ist der ideelle Unterschied zwischen den urtümlichen und den weiterentwickelten Formen ungeheuer. Und das Christentum endlich bringt ganz neue ethische und religiöse Inhalte, mit denen verglichen sich auch die vergeistigten Formen der heidnischen Mysterienkulte auf die Seite der urtümlichen Religionsformen stellen. So betonte der schwedische Religionshistoriker G. P. Wetter, daß ein Jenseitsglaube im christlichen Sinn den hellenistischen Mysterienreligionen eigentlich noch fremd sei, daß sie viel mehr von „Unvergänglichkeit“ als von „Unsterblichkeit“ sprechen, daß man dem Gedanken an eine Auferstehung mit Verwunderung gegenüberstand[303]). In der Tat stehen die Mysterienkulte in der Mitte zwischen dem vergeistigten christlichen Ewigkeitsglauben und dem altertümlichen vordualistischen Totenglauben mit seiner Idee des Fortlebens in der Gemeinschaft der Ahnen.

Und noch ein Unterschied sei wenigstens angedeutet: Der germanischen Religion scheint auf dieser Stufe ein Gedanke ganz gefehlt zu haben, der im Christentum alles beherrscht und auch der Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft den höchsten Sinn gibt — die Hoffnung auf Erlösung.

So merkwürdig der äußere Gleichlauf christlicher und germanischer Weiheriten anmuten mag, in dieser religiösen Kern-Idee zeigt sich ein ungeheuerer Unterschied: der germanische Unsterblichkeitsglaube scheint nichts zu wissen von ewiger „Seligkeit“, von einem Aufstieg der Kämpfenden zu leidlos Triumphierenden, die ewigen Lohn genießen.

Diese Krieger erhofften nach dem Tode kein „besseres“ Los als im Leben. Wohl aber ein Fort-Leben in der kriegerischen Gemeinschaft mit ihren Leiden und Freuden. Hier ist kein Übergang von irdischem Kampf zu einem Jenseitsdasein ohne Schwere, keine Verklärung.

Es ist ein Weltbild ohne Idealisierung. Aber nicht ohne Ideal: die Gemeinschaft der Ódinsmannen blieb auch im Tode mit ihrem Gott verbunden im Abwehrkampf gegen die Mächte des Untergangs.

---

[303]) G. P. Wetter, Det romerska världsväldets religioner, Stockholm o. J. (1917), bes. S. 155f.

Totengötter und Diebsgötter

Auf eine mythologische Merkwürdigkeit möchte ich hier noch eingehen, die auch in den germanischen Überlieferungen Spuren hinterlassen hat.

Die Gehängten, so haben wir gesehen, gehörten *Wodan.* Nun zeigt aber die germanische Tradition „zweifelsfrei beim Hängen, daß es spezifische Diebstahlsstrafe war. Dieses Prinzip ist in Ober- und Niederdeutschland wie im skandinavischen Norden sprichwörtlich belegt“[304]). Die Diebe also gehörten *Wodan*[305]). Und wie merkwürdig: *Mercur,* der Wodan gleichgesetzt wurde, ist ebenfalls ein Gott der Diebe. Soll man denken, daß hier das (vielgesuchte) Tertium comparationis liege, das in frühgermanischer Zeit zur Identifizierung Wodans mit Merkur Anlaß gegeben hätte? Eine solche Tatsache würde unser Bild vom höchstverehrten Germanengott schlechterdings umstürzen!

Dieses mythologische Paradoxon verdient eine kurze Erörterung.

Ich gehe davon aus, daß sich die doppelgesichtige Verbindung Totengott-Diebsgott in verschiedenen Kulturen nachweisen läßt, ja, daß sie geradezu als typisch gelten darf.

Totenführer und Diebsgott in einem ist nicht nur *Hermes*[306]), sondern auch der indische Totengott *Rudra* muß „in vedischer Zeit als Schutzpatron für allerlei Diebe und andere Verbrecher gegolten haben und wurde deswegen ... um Schutz gegen solche Leute angerufen“[307]). Ich habe nicht die Möglichkeit, diesem Doppelwesen des Toten- und Diebsgottes über das ganze Gebiet hin zu folgen, über das es verbreitet sein mag. Darum kann der folgende Erklärungsversuch auch nur den Cha-

---

[304]) v. Amira, Todesstrafen, S. 182, wo ein riesiges Material zusammengetragen ist.

[305]) Noch Hans Sachs schildert in einem satirischen Gedicht, das ihm zu allerlei Ausfällen Anlaß gibt, *„das wütend heer der kleynen dieb“* (Bibl. d. Stuttgarter Litt. Ver., Bd. 104, S. 550 ff.). Dort kündet ein *„gschell“* das Herannahen des Wilden Heeres an. Und alsbald erscheint

(550, 22 ff.) *„Das grewlich schröcklich wütend heer*
Bey drey hunderten oder mehr,
Ein zerhaderte galgen-rott.“

(551, 5 f.) *„Ieder het an dem hals ein strick*
Sambt einer klappereten ketten.“

(551, 14 f.) Zuletzt *„Kam hinten nachhin eyner gangen,*
Den man denselbing tag het ghangen.“

Dieses Zeugnis von Hans Sachs kann meines Erachtens von den altnordischen nicht getrennt werden (s. auch o. S. 228).

[306]) z. B. Roscher, Lex. 1:2, Sp. 2360 ff., bes. Sp. 2369 ff.

[307]) E. Arbman, *Rudra* (Uppsala Universitets Årsskrift 1922), S. 249.

rakter einer Mutmaßung tragen, deren Prüfung Ethnologen von Fach überlassen bleiben muß.

Wenn ein so auffallender und scheinbar so unvernünftiger Komplex wie die diebische Art eines Totenführers an so verschiedenen Orten auftaucht, so scheint mir die Annahme nahe zu liegen, daß er zusammengehalten wurde nicht durch eine mündliche Tradition, nicht durch epische Sagen oder durch moralische oder ethische Spekulationen, sondern durch zähere Bande, vielleicht durch irgendwelche (mythologischen) Institutionen, die weithin verbreitet sind und dauernden Bestand haben. Dies möchte ich ganz grundsätzlich einwenden gegen die Deutung von de Josselin de Jong[308]), der in dem „göttlichen Betrüger" *Hermes* ursprünglich den „Mittler zwischen Göttern und Menschen, Ober- und Unterwelt" sieht, der daher der natürliche „Regler aller Beziehungen zwischen zwei in zeremoniellen Verkehr tretenden Gruppen" gewesen sei[309]). — Es wäre doch höchst seltsam, wenn ein dermaßen abstrakter Grund auch Totenführer ganz anderer Länder ebenfalls gerade zu Diebsgöttern gemacht hätte. W. B. Kristensen hatte eine andere Deutung versucht[310]): Hermes betrüge die Menschen, indem er sie in den Tod locke. Und er betrüge die Götter der Unterwelt, indem er das Leben daraus stehle und es den Menschen gebe. Denn er sei der Gott, dem die Pforten des Totenreiches nicht verschlossen seien, der Gott, der das Geheimnis des Lebens — des absoluten Lebens — kenne[311]).

Mir scheint auch diese Deutung (ganz zu schweigen vom „absoluten Leben") zu weit hergeholt und überdies zu abstrakt. Allerdings kommt es vor, daß der Tod als schleichender Dieb gedacht wird[312]), der sich hinterrücks der Menschen bemächtigt. Aber sollte er deshalb, weil er Menschenleben raubt, zum Herrn menschlicher Diebe geworden sein, welche Waren stehlen? Das würde wohl voraussetzen, daß man sich durch gemeine Diebe an das Walten des Totendämons erinnert fühlte. Das ist mir sehr unwahrscheinlich. Völlig unmöglich aber wäre es, die gleich zu besprechenden Raubzüge der menschlichen Verehrer des betreffenden Totengottes aus solchen Vorstellungen abzuleiten.

Auch die naturmythologische Deutung wird uns heute gar nicht mehr befriedigen, daß *Hermes* als Windgott die Wolken entführte und darum zum Dieb gestempelt worden sei[313]).

---

[308]) De oorsprong van den goddelijken bedrieger, Mededeelingen d. kongl. Akad. van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel 68, Serie B, Nr. 1, Amsterdam 1929.

[309]) a. a. O., S. 28.

[310]) De goddelijke bedrieger, Mededeel. d. k. Akad. v. Wetenschappen, Afd. Letterk., Deel 66, Serie B, Nr. 3, Amsterdam 1928.

[311]) a. a. O., S. 25. [312]) Beispiele DM 3, S. 252.

[313]) Roscher, Lex. 1:2, Sp. 2369.

Ich möchte — wie gesagt, unter allem Vorbehalt — folgende Deutung vorschlagen: Beim samischen Feste des *Hermes Charidotes* durfte man stehlen[314]). Ein solches Stehl-Recht, an gewisse — zum Teil „heilige“ — Zeiten gebunden oder auch sonst streng gesetzlich umschränkt, gehört zu den allercharakteristischsten Kennzeichen kultischer Männerbünde[315]).

Allbekannt ist das Stehlrecht der spartanischen Kriegerjugend, das auf höchst altertümliche Institutionen zurückgehen mag. Bei den Germanen finden wir ein solches Recht z. B. bei den bäuerlichen schwedischen *Öja-Busar*[316]), wie bei der hochvornehmen und politisch mächtigen flandrischen Adelsgilde der St.-Lievens-Narren[317]) oder bei den schweizerischen Knabenschaften, die streng auf ihr *„Butzenrecht“* halten[318]), wie denn bemerkenswerterweise auch im österreichischen Dialekt *putzen* „stehlen“ bedeutet[319]).

Daß da ein kultischer Brauch vorgelegen hat, geht schon daraus hervor, daß die Stehlenden in (dämonischen) Masken zu erscheinen pflegten. Sowohl in *Öja-Busar* wie in *Butzen*-Recht steckt ein Wort, das auf dämonische Vermummung deutet. Und von den Lötschentaler „Schurtendieben“ ist uns solche Verlarvung ganz ausdrücklich bezeugt[319a]).

Das altlangobardische *Walapauz, Walapaus* im *Edictus Rothari*[320]), gehört offenbar dazu: *„Si quis homini libero uiolentia iniuste fecerit, id est uualapauz [uualopaus]*[321]) ... *Walapauz est, qui se furtim uesti-*

---

[314]) s. Eitrem, Hermes und die Toten, Videnskabs-Selsk. i Christiania, Forhandlinger 1919, Nr. 5, S. 51.

[315]) s. Schurtz, Altersklassen, passim; L. Weiser, Jünglingsweihen, S. 14, 56ff. Meuli, Bettelumzüge, Schweiz. Arch. f. Vk. 1928, S. 1ff.; ferner z. B. Frobenius, Masken und Geheimbünde Afrikas, 1899, S. 31 u. 46; vgl. Thurnwald, Die menschliche Gesellschaft 2, S. 295; id. in Eberts Reallex. 6, S. 182. Vgl. o. S. 22ff., 120ff., 201.

[316]) Über diesen schwedischen Jünglingsbund und seinen kultischen Charakter Ausführliches im II. Teil. [317]) s. u. im II. Teil.

[318]) s. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, S. 360; vgl. Schweiz. Arch. f. Vk. 10, S. 219; Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 2, S. 21.

[319]) Vgl. auch Schweiz. Id. 4, Sp. 2016. [319a]) s. o. S. 25ff.

[320]) C. Meyer, Sprache und Sprachdenkmäler der Langobarden, S. 19, vgl. S. 307; s. Weiser a. a. O., S. 39, 56; Bruckner, Die Sprache der Langobarden [= Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Culturgeschichte d. german. Völker, H. 75], S. 42f., 213.

[321]) Beachtung verdient die Lautform des Wortes *uualopaus, uualupaus, uúalapaúz, gualapauz, uualapautz*. Sein zweiter Teil, *-paus, -paúz, -pautz* wird nicht vom süddeutschen *Butz* usw. zu trennen sein. Das *-p-* ist nur graphische Variante von *-b-* (Bruckner a. a. O., S. 72), das langobardische *-au-* steht im Ablautverhältnis zum deutschen *-u-*, das *-(t)z-* des Auslautes entspricht dem deutschen *-(t)z-*. Das *-s*, das im Langobardischen neben dem *-tz* im Auslaut auftritt, kann aus altem *-t* verschoben sein (Bruckner, § 88, vgl. auch Anm. 1). Denkbar wäre es aber auch, daß hier

mentum alium induerit, aut se caput latrocinandi animo aut faciem transfigurauerit." Hier finden wir dieselbe Erscheinung beschrieben, die wir von unseren deutschen *Butzen, Bussemännern* usw. kennen: Man verkleidet, vermummt sich und geht auf Beute aus, ganz wie die Maskierten, die ihr Butzenrecht ausüben. Nur daß bei den Langobarden noch wirkliche Gewalt geübt wurde, was in unseren Bräuchen schon gemildert ist — wenigsten in den meisten Gegenden: doch bisweilen haben sich noch wahrhaft gewalttätige Formen erhalten. So z. B. im abgelegenen Schweizer Lötschental bis in unsere Tage. Nun ist schon oben[322]) die Rede gewesen von den Vermummten, die zu gewissen Zeiten auf Raub und Plünderung auszogen, gerade wie die langobardischen *Walapautz.* In der Schweiz sind es *Butzen,* in Livland „Werwölfe" — aber der Grundcharakter dieser befremdlichen Institution ist derselbe: die Geheimbünde ziehen als Dämonen wie Räuber umher — doch ihr Handeln ist sakral gebunden, sie stellen Tote dar[323]).

Dieser Zug im Ritual der Bünde ist so auffallend und charakteristisch, daß man es wohl versteht, wenn er bisweilen geradezu als Hauptmerkmal solcher Verbände galt. So nannte man im Lötschental die vermummten Terroristen, die *„Butzen"*, auch die *„Schurtendiebe"* oder *„geschulten Diebe"*. Diese Bezeichnung des kultischen Männer- (Jünglings-) Bundes hängt also aufs engste zusammen mit einer seiner altertümlichsten und auffallendsten Funktionen[324]). Gewiß darf man Ähnliches auch bei verwandten Verbänden erwarten.

---

ein altes *-s-* vorläge. Denn es scheint sehr mißlich, die vielen ndd. und nord. Formen des Wortes, die *-s-* zeigen, wie ndd. *busemann, bussemann. bûskerl,* fries. *bæsman* (d. i. *bûsman*), *bûseman,* dän. *bus(s)emand,* schwed. *buse* (s. Laistner, Zs. f. d. A. 32, S. 153), alle als Entlehnungen aus hd. *butzemann* anzusprechen (s. auch u. im II. Teil). Doch wie dem auch sein möge — der Vokal des langob. *-paus, -pautz* zeigt durch seine Ablautstufe ein hohes Alter der Form. Ebenso lehrreich ist der erste Teil des Wortes *walapaus.* Wie die deutschen *Butzen* Tote darstellen, so offenbar auch die langobardischen. Denn *wala-* wird nicht von an. *valr,* mhd. *wal* usw. getrennt werden können. Aber das langobardische Wort kann kaum „Schlachttote", „Kampfgefallene", sondern wird wohl bloß „(gespenstische) Tote" bezeichnet haben (darüber s. u. S. 266).

[322]) S. 22ff. [323]) s. die S. 120ff. genannte Lit.

[324]) Eine Variante ist es, wenn die jungen Männer an gewissen Tagen in traditioneller Weise Pferde aus den Ställen entführen und sie reiten. Dies tun alemannische Burschen am *„gumpigen Donnerstag"* (s. Reiser, Sagen ... des Allgäus 2, S. 58), aber von dem schwedischen Bund der *Öja-Busar* wird ganz Ähnliches berichtet (s. Dybeck, Runa I, S. 96). Und — bezeichnend genug für den sakralen Charakter dieses Brauches — Spuren davon finden sich im Mythos wieder: die norwegischen „Weihnachtsburschen", die mythenumsponnenen *Jolasveinar* und andere Vertreter des Wilden Heeres nehmen, im Norden besonders zur Julzeit, Pferde aus den Ställen, um darauf zu reiten (s. z. B. J. Skar, Gamalt or Sætesdal 3, S. 5ff.).

Folgende Züge im Kult des indischen Totengottes *Rudra*, die ich der Abhandlung E. Arbmans entnehme[325]), scheinen mir hierher zu gehören: „*Rudra* muß schon in der ältesten Vorstellung von einem Gefolge von Wesen, *Rudras*, als ihr Haupt und Führer begleitet gewesen sein ... dieses Gefolge muß offenbar, wie schon der Name angibt, schon von Anfang an dasselbe (!) gespenstige, dämonische Wesen gehabt haben wie *Rudra* selbst ... Auf eine uralte Beziehung zwischen *Rudra* und seinem Dämonengefolge deutet ihre feste Verbindung im Kulte[326])." Er erscheint als finsterer, dämonischer Gott, „der in Tierfell (!) gekleidet und mit Pfeilen bewaffnet durch Wald und Feld streift und zusammen mit allerlei Geistern und Gespenstern die Kreuzwege besucht"[327]). Man verwies ihn „außerhalb der Grenzen des Dorfes nach der Wildnis"[328]). Während die Auffassung *Rudras* als eines „Sturmgottes" mißlich ist[329]), zeigt ihn manches deutlich als einen Gott der Ekstase. Er trinkt zusammen mit langhaarigen[330]) verzückten Verehrern Gift, offenbar Rauschgifte[331]). Die Ähnlichkeit des indischen Totengottes, der von dämonischen Hunden begleitet wird[332]), mit dem germanischen *Wodan* hatte schon L. v. Schröder[333]) betont, und Arbman ist ihm gefolgt[334]). Ohne mir auf diesem mir fremden Gebiet ein Urteil anmaßen zu wollen, möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht vieles auch im Wesen des indischen *Rudra* verständlich werden kann, wenn man ihn als Bundesgott betrachtet. L. v. Schröder hatte in ihm noch einen Sturmgott vermutet[335]), was Arbman verwirft[336]). Tierverkleidung, ekstatische Wildheit, terroristischer Charakter und Gespenstergefolge deuten jedenfalls nicht auf einen primär naturmythologischen Charakter dieses Totengottes, sondern auf eine Beziehung zum Ritual des Männerbundes. Ich muß mich damit begnügen, hier auf J. W. Hauers Buch „Der Vrātya"[337]) hinzuweisen. Die dort geschilderte indische Kultgenossenschaft weist auffallende Übereinstimmungen mit unseren germanischen auf.

Die Ähnlichkeit der indischen Gottheit mit *Wodan* kann nicht durch mündliche Wanderfabeln bedingt sein, die man sich in Indien wie in Europa erzählt hätte, sondern beide Götter werden ihren Charakter ver-

---

[325]) Rudra, Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus; Uppsala Universitets Årsskrift 1922 (Filos., Språkvet. och Hist. Vetensk., Avh. 2).

[326]) a. a. O., S. 308.

[327]) a. a. O., S. 291. So bekanntlich auch unser Totenheer!

[328]) a. a. O., S. 286. [329]) a. a. O., S. 282f. [330]) a. a. O., S. 298f.

[331]) a. a. O., S. 298ff. [332]) a. a. O., S. 257ff.

[333]) Wiener Zs. f. Kunde des Morgenlandes IX, S. 233ff.

[334]) a. a. O., S. 311f. [335]) Arbman a. a. O., S. 286f.

[336]) a. a. O., S. 280ff. [337]) I, Stuttgart 1927.

wandten urtümlichen Totenkulten verdanken[337a]. Übrigens sei erwähnt, daß auch der griechische Toten- und Diebsgott *Hermes* im Volksglauben

[337a]) [Erst während der Drucklegung lerne ich R. Ottos „Gottheit und Gottheiten der Arier" (1932) kennen. Otto weist die Verwandtschaft zwischen *Rudra* und *Wodan* in einer langen Reihe von Einzelzügen auf (bes. S. 58ff.) und zeigt höchst einprägsam, wie sehr das Unheimliche und „numinos" Grausige das Bild dieser Gestalten beherrschte. Mit einem bündischen Kult dämonisch „Verwandelter" als der Grundlage dieser Gestaltungen hat Otto dagegen nicht gerechnet, und er hält die „Scharen", die jene beiden „Götter der Mannen" (S. 59) umgeben, für „gedacht" (S. 39). Doch gerade die Übereinstimmung der ganz auffallend großen Zahl von Einzelzügen, die *Rudra* mit *Wodan* gemein hat — und die sich bei dem Germanengott aus dem Wesensgefüge der Bünde erklären! (s. u. S. 323ff.) —, wird wohl dafür sprechen, daß auch *Rudras* Kult von dämonischen Verbänden geformt war. Die „Wut", die die Mannen des „Erzwütigen" (S. 40) erfüllte, war dann aber nicht nur eine Phantasie der Menschen, die das „Numinose" als von außen drohende Macht fürchteten und halluzinatorisch ausmalten, sondern es gab Männer, die selber zu Trägern jenes Numinos-Dämonischen wurden (vgl. die besessenen *keśin*, s. Otto a. a. O., S. 25): die Raserei war also ekstatische Wirklichkeit. — So ist z. B. das Gebrüll der *Rudras* (bzw. des Gottes *Rudra*) wohl nicht als Halluzination (S. 30) anzusehen, sondern war wie bei den germanischen Verbänden ein Ausdruck ekstatischer Raserei (vgl. *óðins* Beinamen *ómi,* „der Lärmende, Gellende", s. Falk, Odensheite, Nr. 107; vgl. Otto a. a. O., S. 60) — und bei einer stattlichen Anzahl anderer Züge wird Entsprechendes anzunehmen sein. Und noch eins sei betont:

Der *keśin* (s. o.) haust nicht nur mit dem Dämon zusammen (a. a. O., S. 26), sondern er wird identisch mit ihm. Diese „Identifikations-Mystik", wie Otto sie im Gegensatze zur pantheistischen All-Mystik nennt (a. a. O., S. 60), ist zwar freilich ein „ganz spezielles" Einswerden mit einem bestimmten Macht-Numen, nicht mit dem ganzen Weltall. Aber die Ekstase, die hier waltet, ist, wie ich glaube, ihrem Wesen nach nicht auf das Individuum beschränkt, sondern sie beseelt Gruppen von Ergriffenen. Außer dem Aufgehen des Einzelnen im All und der vereinzelnden Individualekstase besteht also das Phänomen der Gepacktheit des geschlossenen Verbandes — der dadurch zur mystischen „höheren" Einheit wird. Und eben diese Art des ekstatischen sozialen Einheitserlebens scheint mir eine Kraft von völlig unabsehbarer Bedeutung. Denn dies ist eine mystische Erhöhung sozialer Gemeinschaften, die streng zu scheiden ist von dem mystischen Ausfließen ins grenzenlose All — ebenso klar aber auch getrennt ist von der Vergöttlichung der Einzelperson.

Die Allmystik der Grenzenlosigkeit lähmt jedes Handeln: denn sie läßt ja zugleich mit allen Grenzen auch alle Gegensätze als wesenlos dahinschwinden. — Die Identifikations-Mystik wiederum, wodurch ein Individuum mit einem bestimmten (umgrenzten) Numen eins wird, grenzt zwar dies Individuum scharf und wesenhaft gegen seine Mitwelt ab: aber dabei hebt sie die menschliche soziale Gemeinschaft auf oder macht sie doch bedeutungslos. — Anders die bündische Gemeinschaftsdämonie: sie umgrenzt — und befähigt damit zur Tat. Aber nicht das Individuum hebt sie heraus, sondern die Gruppe. Sie erhebt sie zur „höheren Wirklichkeit", zur geheiligten Einheit. Diese Erhöhung und Umgrenzung aber erzeugt Tatgemeinschaften. Und die Berufung zur Gemeinschaftstat macht die Kultbünde erst zu geschichtlichen Mächten! —]

als rußgeschwärzter Dämon erschien, von dem man den Kindern erzählte, er komme aus dem Kamine heraus[338]), also genau dieselbe Vorstellung, die sich noch heute an die Lötschentaler *„Butzen“*, die *„Schurtendiebe“* knüpft, die man auch *Roi(ch)tscheggete* (d. i. „Rauchscheckige“) nennt[339]). Auch hier möchte ich an eine „ur-ethnographische“ Übereinstimmung denken.

Von hier aus fällt nun auch ein Licht auf die griechischen Mysterien. Mein Freund fil. lic. Nils Forsberg, Uppsala, macht mich darauf aufmerksam, daß man das vielumstrittene Wort μυστήριον mit sanskr. *mush* »stehlen« zusammengestellt hat. Es war Wilhelm Schulze, der diese Etymologie vorgeschlagen hat[340]), ohne jedoch eine sachliche Deutung zu geben. O. Kern[341]) meint, wenn diese Etymologie zuträfe, „würde also ein geheimer Gottesdienst mit den Heimlichkeiten des Diebes verglichen sein“. Das ist eine typisch abstrakte Erklärung. Das sakrale Stehl-Recht der Kultbünde könnte vielleicht eine konkretere, wirklichkeitsnähere Deutung des Namens der Mysterien vermitteln. Die kultischen Gebräuche der „Schurtendiebe“, die ihre geheimen Versammlungen und Feiern im Walde abhielten[342]), sind ja nur ein markantes Beispiel aus einer langen Reihe „ur-ethnographischer“ geheimer Kultverbände, bei denen das sakrale Stehlrecht besonders in die Augen fällt. Die Art der Benennung wäre so völlig verständlich (s. o.).

Ich möchte also in dem (sakralen) Stehlrecht der bündischen Totendarsteller die eigentliche Wurzel des Doppelcharakters der (oder doch gewisser) Diebs- und Totengötter sehen.

Übrigens will ich betonen, daß ich — trotz der gewiß sehr auffallenden Beziehung *Wodan-Mercurs* zu den Dieben — diese Eigenheit nicht für den entscheidenden Anstoß jener *Interpretatio Romana* halten möchte, die die beiden Götter gleichsetzt. Es scheint mir auch durchaus nicht entschieden, von wo diese Gleichung ausgegangen sei, ob von römischen Reisenden (Kaufleuten) oder von Germanen, oder ob nicht da der gallische Obergott, den Caesar *„Mercurius“* nennt (BG. VI, 17), den eigentlichen Ausschlag gegeben habe. In welcher Umwelt aber jene Gleichsetzung zuerst vollzogen wurde, davon hängt

---

338) W. Schwartz, Der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum, 2. Aufl., S. 9.

339) s. Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, S. 360; vgl. Schweiz. Id. 8, S. 426.

340) Quaestiones epicae, Gütersloh 1892, S. 334, Anm. 3: μύστης, μυστήρια »Heimlichkeiten« *profecta a radice mus'* κλέπτειν (*cf.* scrt. *mush* »stehlen«).

341) Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927, S. 4.

342) Rütimeyer, Ur-Ethnographie der Schweiz, S. 364ff.

es offenbar ab, welche Seiten der verglichenen Götter man im Auge hatte (besonders, ob es der volkstümliche oder der hochmythologische *Mercur* war, den man mit *Wodan* verglich). — Auch möchte ich die Opferung der Diebe an *Óðin* und das hier vermutete Stehlrecht der Bünde nicht in irgendeinen ursächlichen Zusammenhang bringen. Die galgenwürdigen Diebe waren gewiß immer verachtet, die Ausüber des sakralen Stehlrechtes dagegen galten nachweislich als Dämonen. Es wird sich also bloß um ein zufälliges und äußerliches Zusammentreffen handeln. Daß man hingegen den Totengott, gegen dessen Dämonen man sich bis in unsere Zeit durch Opfergaben zu sichern suchte, als Herrn von allerlei unheimlichem Nachtvolk fürchten konnte, ist eine andere Sache. —

Man darf mit den weihnächtlichen Beutezügen der Bünde vielleicht auch die absonderliche Tatsache in Zusammenhang bringen, daß in der Heiligen Nacht die Angst vor den Dieben besonders groß ist[343]). Die strenge Bindung des Stehl-Rechtes an bestimmte „heilige“ Zeiten (freilich ursprünglich gewiß nicht an christliche Feste) erweist seine sakrale Bedeutung, wie sie ja bei den urtümlichsten Formen ganz offenbar ist.

Germanische Kriegernamen auf *-*þeuƀaz* „Dieb“ und *-*þewaz* „Knecht“

Vielleicht hängen übrigens mit einer solchen Institution die höchst sonderbar anmutenden an. Männernamen auf *-þjófr*, „Dieb“ zusammen, wie *Valþjófr, Eyþjófr, Geirþjófr* u. a. Jedenfalls können sie, die beliebte Kriegernamen gewesen sind, nicht den feige schleichenden, ehrlosen Dieb bezeichnet haben.

Am ausführlichsten hat neuerdings über diese vielerörterte Namengruppe E. Wessén gehandelt[344]). Er hebt hervor, daß es kaum angeht, diese nordischen Namen auf ein aus England entlehntes ags. *-þéow* „Knecht“ zurückzuführen, wie das u. a. S. Bugge[345]) vorgeschlagen hatte. Denn erstens sind solche Männernamen in England kaum zu belegen und zweitens wird schon im 10. Jahrhundert ein an. *Valþjófr* durch ags. *Walthéof, Wælthéof* (= „dieb“) wiedergegeben[346]), nicht aber

[343]) s. Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben 1, S. 466; vgl. auch Sartori, Sitte und Brauch, Bd. 3, S. 32, 67. Man denke auch ganz besonders an die gefürchteten Raubzüge der baltischen „Werwölfe“ zur Weihnachtszeit (s. o. S. 22ff. und u. S. 345ff.)!

[344]) Nordiska Namnstudier, Uppsala Universitets Årsskrift 1927, 1, Abh. 3, S. 110ff.

[345]) Ark. f. nord. filol. 6, 1890, S. 225ff.

[346]) Reiche Belege bei E. Björkman, Nordische Personennamen in England [= Studien zur englischen Philologie, hgg. von L. Morsbach, XXXVII, 1910], S. 173f., bes. 174 Anm.; vgl. auch W. G. Searle, Onomasticon Anglo-Saxonicum, 1897, S. 477.

durch *-*théow* (= „knecht“). Wessén selbst sucht darum den Ursprung dieser Namen im Norden. Doch will er sie von einem urn. *-*peuaR* „Knecht“ ableiten, das zwar regelmäßig -*pér* (vgl. *Eggpér* usf.) ergeben hätte, aber gelegentlich durch Anschluß an urn. *-*peubaR* „Dieb“ zu an. **pjófr* geworden wäre. Ganz abgesehen nun von der Kompliziertheit der lautgeschichtlichen Hilfskonstruktion, deren Wessén bei einer solchen Ableitung bedarf[317]: gerade die Hauptschwierigkeit hat er nicht beseitigt. Denn wenn ihm — und fast allen anderen Forschern, die diese Gruppe behandelt haben — Kriegernamen auf -*pjófr* „Dieb“ inhaltlich anstößig erschienen, wie er das ausdrücklich betont[318], so wäre es desto unbegreiflicher, wie ein urn. **peuaR* „Knecht“ aus der regelmäßigen Bahn seiner lautlichen Entwicklung geworfen werden konnte — eben durch assoziativen Anschluß an dieses Wort „Dieb“!

Dazu kommt noch etwas anderes. Bugge, Wessén, D. A. Seip[349] u. a. haben darauf hingewiesen, daß von dieser ganzen Gruppe gerade *Valpjófr* bei weitem am häufigsten ist. Diese Form dominiert so sehr, daß man annehmen darf, die übrigen Namen auf -*pjófr* seien erst sekundär diesem *Val-pjófr* nachgebildet[350]. Die genannten Forscher nun deuten *Valpjófr* als „welscher Sklave“. Man wird nicht behaupten wollen, daß ein solcher Name sehr geeignet gewesen wäre als Bezeichnung eines nordischen Kriegers.

Von den oben erörterten Voraussetzungen her erklären sich hingegen die nordischen „Dieb“-Namen recht wohl. Und auch auf die von fast allen Forschern betonte Vorherrschaft des Namens *Val-pjófr* fällt dabei ein Licht. Ich glaube nämlich nicht, daß der erste Teil dieses Namens „welsch“ bedeutet, sondern daß er zu an. *valr* gehört. Dazu stimmt auch die englische Wiedergabe des Namens durch ags. *Wælthéof* [nicht **Wealhthéof!*][351]. Dieser Name steht dann dem langobard. *wala-pautz,* der Bezeichnung dämonengestaltiger „Räuber“[352], sehr nahe. Wenn hier der erste Teil das in so vielen heroischen Wörtern vorkommende *val-* (wie in *Valhǫll* usw.) enthält, so versteht man auch die Variation durch *geir-, gunn-* usf. Sachlich aber ist damit die Schwierigkeit beseitigt, die sich den Etymologien bisher entgegengestellt hat.

Es gehört dann dieser Name zu einer altgermanischen Einrichtung, die durchaus nicht ehrenrührig gewesen ist, wenn sie auch uns Heutige höchst fremdartig anmutet. Ja, der Name muß sogar einen sehr guten Klang gehabt haben: denn nur wenn *Valpjófr* ein ganz geläufiger und

---

317) a. a. O., S. 117. 318) a. a. O., S. 115f.

349) Ark. f. nord. filol. 44 (NF 40) Tilläggsband, Festskrift f. A. Kock, 1929, S. 159.

350) s. Wessén a. a. O., S. 113f.

351) s. Bugge, A. f. n. filol. 6, 1890, S. 230. 352) s. o. S. 259f.

ehrenvoller Name war, konnte das den schandbaren Beigeschmack aufheben, der dem Wort „Dieb“ in der Alltagssprache ja doch gewiß immer anhaftete. Nur wenn *Valþjófr* so häufig und makelfrei war, daß dadurch die Peinlichkeit jener Assoziation aufgewogen wurde, erst dann war die Bahn für Neubildungen wie *Geirþjófr, Eggþjófr* usw. frei.

Wessén hat darauf hingewiesen, daß *Val-* als erster Teil zusammengesetzter Namen höchst selten war, und daß es deshalb methodisch unerläßlich sei, es in seiner merkwürdigen typischen Verbindung mit dem ursprünglich in Namen ebenfalls seltenen *þjófr* zu behandeln[353]). Dieser Forderung ist hier Genüge getan. An. *Valþjófr* bezeichnet wie langob. *Walapautz* eine Funktion des dämonischen Totenkultes[354]). Das erklärt auch, warum diese Namen von freien Kriegern getragen werden, nie von Sklaven[355]). Denn ich kann mir unmöglich vorstellen, daß solche Namen ursprünglich Sklaven angehaftet hätten und von ihnen dann „allmählich“ auf freie Männer übertragen worden wären, wie man das öfters angenommen hat[356]). Denn welcher freie Vater hätte wohl je seinem Sohn einen typischen „Sklavennamen“ ins Leben mitgegeben und noch dazu einen, der das Wort „Knecht“ selber enthielt?

Es darf indessen an dieser Stelle eine Bemerkung bezüglich der kriegerischen Namen auf an. *-þér*[357]) „Knecht“ eingeschoben werden, wie *Egg-þér* [ags. *Ecgthéow*, vgl. *Ongenthéow, Ingenthéow, Angelthéow*[358])] oder *Ham-þér* [got. **Hamaþius*, ahd. *Hamadeo*, wie *Sigideo, Irmandeo, Îsandeo*[359])]. Diese „-knecht“-Namen bilden einen gemeingermanischen

[353]) a. a. O., S. 116.

[354]) Ich möchte betonen, daß *val-* hier nicht gerade Kampf-Tote zu bezeichnen braucht. Letztere Bedeutung ist erst spezialisiert (wenn auch wohl schon in früher Zeit) aus einer allgemeineren: vgl. die ablautenden Wörter ags. *wól* „Pest“, *bewéled* „vergiftet“, as. *wôl* „Verderben“, ahd. *wuol* „Verderben, Niederlage“; ferner lit. *velỹs* „tot“, *vėlės* „die Geister der Verstorbenen“, *velůkas* „Gespenst“ (s. Falk-Torp, Et. Wb. 2, S. 1344, s. v. *Val* II). Es scheint sich also in *walapauz* wie in *Valþjófr* eine sehr alte Bedeutung gehalten zu haben, was natürlich ihre hohe Altertümlichkeit bezeugte. — Der vereinzelte Frauenname *Wealhþeow* im Beowulf ist hingegen meines Erachtens ganz von diesen Männernamen zu trennen. Er ist sinnvoll in dem, was er wörtlich bedeutet: „welsche Sklavin“. Daß solche oft auch von Edlen geheiratet wurden, wissen wir.

[355]) s. Wessén a. a. O., S. 114.

[356]) z. B. Bugge, A. f. n. filol. 6, 1890, S. 231; Wessén a. a. O., S. 115ff. So begreiflich und häufig eine Bedeutungsentwicklung von „Knabe“>„Diener“ ist (vgl. z. B. lat. *puer*, fr. *garçon*, nschwed. *dräng*, vgl. Hellquist, Et. Ob., S. 103) — der entgegengesetzte Bedeutungswandel setzte besondere soziale Verhältnisse voraus (s. u.)!   [357]) s. Wessén a. a. O., S. 49, 57ff.

[358]) Wessén a. a. O., S. 110.   [359]) Zs. f. d. A. 3, S. 155.

Namentypus. Überblickt man die von H. Naumann[360]) gesammelten Belege, so sieht man, daß diese Gruppe einen durchaus heroisch-kriegerischen Charakter zeigt.

Aber wie ist diese Gruppe wohl zu deuten? Ein Name wie das runische urnord. **owlþuþewaR** (= an. **Ullpér*) auf der Torsbjærger Zwinge[361]) oder westfränkisch *Ansedeus* könnten vielleicht als ein Zeugnis von „Gottesgebundenheit"[362]) gedeutet und mit jenem Kreis religiöser Institutionen in Zusammenhang gebracht werden, dem der eddische Name *Fjǫturlundr*[363]) und des Tacitus Mitteilungen über den semnonischen „Fesselhain[364])" und die ringtragenden Chattenkrieger[365]) angehören.

Aber die Komposita mit an. *Egg-, Hjalm-, Ham-, Sig-* usf. scheinen doch eher nach einer anderen Richtung zu weisen. Wir werden m. E. auch hinter dieser paradox scheinenden Namengruppe eine besondere (kriegerische) Institution vermuten.

Ich sehe den Schlüssel in folgender antiken Nachricht, auf die neuerdings L. Weiser[366]) hingewiesen hat. Prokop berichtet[367]) von den jungen Kämpfern der Eruler, daß sie ohne Schild in die Schlacht gehen mußten, bis sie tüchtige Krieger wurden: δοῦλοι μέντοι Ἔρουλοι καὶ ἀσπίδος χωρὶς ἐς μάχην χωροῦσιν, ἐπειδὰν δὲ ἄνδρες ἐν πολέμῳ ἀγαθοὶ γένωνται, οὕτω δὴ ἀσπίδας αὐτοῖς ἐφιᾶσιν οἱ δεσπόται προβάλλεσθαι ἐν ταῖς ξυμβολαῖς.

Diese δοῦλοι sind also hier ganz offenbar keine gewöhnlichen Sklaven, sondern es sind die jungen Krieger, die von den älteren ausgebildet werden und in Abhängigkeit von diesen δεσπόται sind. Diese zeitweilige Abhängigkeit ist also hier keine Schande, sondern gehört zur Erziehung

---

[360]) An. Namenstudien [= Acta Germanica, hgg. von R. Henning, H. 1, 1912], S. 62f.

[361]) s. Noreen, Aisl. Gram. [4], S. 389; vgl. Marstrander, Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap III, 1929, S. 222ff. [In seiner soeben erschienenen Schrift „Jolesveinar og grøderikdomsgudar", 1933, hat N. Lid eine neue Deutung der Götternamen *Ullr* (und *Ullinn*) gegeben, die er auf Grund geistreicher Kombinationen mit dem Stamme **wull-*, „Wolle", zusammenstellt (S. 91 ff.). Mit der Inschrift der Torsbjærger Zwinge hat er sich dabei nicht auseinandergesetzt. Sollte deren erster Teil nicht den Gottesnamen enthalten, so scheint doch jedenfalls der zweite Teil „Knecht" zu bedeuten. Wenn die Aufschrift einen Personennamen enthält (und es ist nicht gerade wahrscheinlich, daß sie einen Sklaven bezeichnete!), so ist dieser Name wohl doch zu unserer Gruppe zu stellen; vgl. auch u. S. 289ff., Anm. 41a.]

[362]) s. o. S. 198f. [363]) HHu II, S. 30 u. Prosa.

[364]) Germ., cap. 37; vgl. Much, Zs. f. d. A. 57, S. 172, der nach Uhlands und Müllenhoffs Vorgang die taciteische und die eddische Nachricht vom (geweihten) Fesselhain zusammengebracht hat.

[365]) s. o. S. 198f. [366]) Jünglingsweihen, S. 42.

[367]) De bello Persico II, 25, ed. Haury I, S. 267, Z. 3—6.

des freien Kriegers. Ähnliches berichtet Ammianus Marcellinus[368]). Ein Abhängigkeitsverhältnis der Neulinge von den erprobten Mitgliedern eines Bundes, die solange dauert, bis die jungen sich bewährt haben, entspricht so durchaus dem Wesen der bündischen Lebensform, daß wir an jenen Nachrichten nicht zu zweifeln brauchen. Findet sich doch dergleichen sogar noch im modernen Pennalismus und verwandten Einrichtungen wieder, und zwar in um so härteren Formen, je härter der Geist eines Verbandes ist. Ich glaube also, daß wir die germanischen Kriegernamen auf *-*peᵹaz* mit den δοῦλοι der Eruler zusammenstellen

---

[368]) XXXI, cap. 9, 5, der übrigens in diesem Verhältnis Päderastie vermutet; dazu L. Weiser a. a. O., S. 42, Anm. 32. Den Vorwurf der Päderastie (und Sodomie) erhebt auch Prokop (De bello Gothico II, 14; ed. Haury II, S. 213, Z. 24) gegen die Heruler, die er da als die πονηρότατοι ἀνθρώπων ἁπάντων, die „schlechtesten aller Menschen" schildert, wie übrigens auch die Darstellung der Taifalen bei Ammianus Marcellinus ausgesprochen gehässig ist. Dem Beleg bei Sextus Empiricus (Hypotyposeon III, 199, ed. Mutschmann I, S. 188; vgl. jedoch Müllenhoff, DA 4, S. 243) steht nicht nur Quinctilianus, Declamatio III, 16 (ed. G. Lehnert I, S. 55) gegenüber, der das Fehlen der Päderastie bei den Germanen ebenso als typisch darstellt wie jener ihr Vorkommen — sondern vor allem die bekannte Nachricht des Tacitus (Germ., cap. 12) über die Bestrafung der *corpore infames* (vgl. Müllenhoff, DA 4, S. 242ff.). — Die innergermanischen Zeugnisse scheinen sich durchaus auf die Seite der letzteren Auffassung zu stellen. Im Norden war der Vorwurf der Päderastie eine schwere Schelte, die in der Regel blutige Rache nach sich zog (s. Njála CXXIII, 25, ed. F. Jónsson, ASB, Heft 13, S. 287, Z. 6f. und Anmerkung; Detter-Heinzel, Edda 2, S. 255 und Gering-Sijmons, Edda 3, 1, S. 288f., wo weitere Hinweise). — In der eddischen Lokasenna (Str. 23) macht *óðinn* dem *Loki* den Vorwurf, er sei ein Weib gewesen und habe Kinder geboren — eine im Norden beliebte Beschimpfung (s. die obigen Hinweise, vgl. auch HHu I, 36ff.). Dasselbe wirft später *Njǫrðr* dem *Loki* vor (Str. 33, s. auch Hyndluljóð, Str. 40f.). Dazu gehört wohl die Sage, daß *Loki* als Stute den Sleipnir geboren habe (SnE, ed. F. Jónsson, 1931, S. 45ff.; vgl. Gering-Sijmons a. a. O.), ein Mythos, der freilich schwer deutbar ist. *Loki* gibt dem *óðin* den Vorwurf der Weibischkeit zurück (. . *hugða ek þat args aðal,* Ls 24, 6, wie 23, 8): er habe Zauberei getrieben wie eine Hexe. Einen Vorwurf der Unzucht enthalten diese Worte nicht. — Es liegt nahe, bei dem Motiv der Verwandlung von Männern in Frauen an die kultische Vertauschung der Geschlechtertracht zu denken (s. auch o. S. 177f.), die wir im Volksbrauch bei gewissen Festen seit Jahrhunderten bis zur Gegenwart verfolgen können, besonders in den Zwölften und zur Fastnacht (s. o. S. 177). Daß der Grund dieses Brauches nicht päderastische Ausschweifungen gewesen sein können, dafür spricht u. a. die Tatsache, daß nicht einmal in der Verwilderung der spätmittelalterlichen Fastnacht, über die wir durch die Fastnachtspiele sehr genau unterrichtet sind, dies Motiv nachweisbar scheint. Das wiegt um so schwerer, als die Fastnachtspiele, die damals aus dem Kreis des bündischen Brauchtums erwachsen sind (wie im III. Teil dieser Arbeit zu zeigen sein wird), bei ihren Sittenschilderungen mit einer wahren Wollust in der Ausmalung aller nur irgendwie auffindbaren Anrüchigkeiten schwelgen. Sie hätten sich einen solchen Stoff kaum entgehen lassen.

dürfen. Man beachte auch, daß Prokop das Wort δοῦλοι ohne weiteren Kommentar gebraucht, vielleicht als Wiedergabe eines entsprechenden germanischen Appellativs. Wie dann der Name einer kriegerischen Klasse zu Eigennamen Anlaß geben konnte, ist eine Frage für sich. Von Anfang an scheinen hier mancherlei verwandte Bildungen (ahd. *Helmtheo:* an. *Hjalmþér;* ahd. *Eggideo:* an. *Eggþér;* ahd. *Hamadeo:* an. *Hamþér* usf.) nebeneinandergestanden zu haben (im Gegensatz zu den an. *-þjófr-*Namen, die alle von dem einen *Valþjófr* ausgegangen sind). Besonders da also hier das individualisierende Moment das Bestimmungswort war, konnte mit einem solchen Namen auch benannt sein, wer nicht (mehr) jener Klasse angehörte, genau so, wie ja auch erwachsene und alte Leute Namen mit *-drengr, -sveinn* usw. führen konnten. Das Wesentliche ist nur, daß jenen δοῦλοι nichts Schimpfliches anhaftete — und dies war m. E. allerdings eine conditio sine qua non für diese Kriegernamen[369]).

Die germanischen Männernamen auf „-dieb" wie auf „-knecht", die zunächst so befremdlich scheinen, haben also ihre Wurzeln in zwei verschiedenen Bereichen derselben altgermanischen Institution, der kultischen Bünde.

Über das Prinzip der mythologischen Gestaltenbildung: Anthropomorphe und kultische Strukturen

Das rätselhafte Doppelgesicht der Totengötter-Diebsgötter, das so viele Deuter angelockt hat, meinten wir als Ausdruck einer kultischen Zweiheit verstehen zu können.

Dies führt uns, glaube ich, an einen Knotenpunkt der mythologischen Methode und Methodenlehre. Deshalb sei mir an dieser Stelle die folgende grundsätzliche Erörterung gestattet:

Wir begegnen in der Mythologie unzählige Male Gestalten, die uns nicht als einheitlich-anschauliche Charaktere erfaßbar sind. Man denke nur z. B. an Kombinationen wie Göttervater—Galgengott, Dichtergott—Pferdgott, Garbengott—Totengott usf.

In solchen Fällen — und jeder Mythologe weiß, daß die Überlieferung von dergleichen wimmelt — in der Vielheit die ordnende Einheit sichtbar

---

[369]) Auf einer ganz anderen Ebene liegt, wie gesagt, der im Beowulf belegte Frauenname *Wealhthéo(w),* der einfach bedeuten wird „welsche (keltische) Sklavin" und inhaltlich keinerlei Schwierigkeit bietet. Daß auch die oben genannten Namen mit *Val-* gelegentlich durch den Volksnamen der „Welschen" beeinflußt werden konnten (s. Bugge, A. f. n. filol. NF II, S. 230), ist natürlich möglich.

zu machen, ist eine der wichtigsten Aufgaben religionshistorischer Forschung.

Mehrere prinzipiell verschiedene Wege sind da denkbar. Entweder man nimmt einen Synkretismus an, der allerlei ursprünglich getrennte Göttergestalten von verschiedenartiger Physiognomie habe zusammenfließen lassen[370]). Das setzt ja immer ein gewisses Verblassen und Verschwimmen der individuellen Züge bei den so vermischten Gestalten voraus. Meist wird dies ein Spät-Stadium der Entwicklung sein (besonders begünstigt durch jede „philosophische" oder sonst abstrakt-begriffliche, bzw. allegorische Auffassung mythologischer Gestalten).

Wenn aber eine Kombination wie die Form „Totengott—Diebsgott" an ganz verschiedenen Punkten auftritt[371]), so werden wir gegen die Annahme eines sekundären Synkretismus bedenklich werden — es sei denn, man könnte eine bestimmte Kraft nachweisen, die einen Zusammenfall z. B. gerade von Diebs- mit Totengöttern allenthalben begünstigt hätte.

Eine zweite Methode ist die, von irgendeiner einzelnen der verschiedenen Gestaltungsformen seinen Ausgang zu nehmen, um die übrigen daraus „abzuleiten". Man nimmt etwa an, Wodan sei „ursprünglich" Sturmgott gewesen. Da man meinte, die (Hauch-) Seelen führen im Sturm, so sei der Sturmgott Totengott geworden. Zum Kriegsgott sei er „geworden", weil der Krieg töte oder weil er mit einem Sturm vergleichbar sei oder dergleichen mehr. Zaubergott sei er als Totengott geworden, Dichtergott als Zaubergott, Weisheitsgott als Dichtergott usf.

Ich brauche hier keine Einzelbeispiele aufzuzählen, denn jeder Mythologe kennt ihrer genug. Aber dies liegt auf der Hand: statt etwa Wodans „Grundcharakter" als den eines Sturmgottes zu statuieren, kann man ungefähr ebensogut von jeder beliebigen anderen Seite seines überlieferten Wesens ausgehen (ihn etwa als „ursprünglichen" Totengott, Leidenschaftsgott, Garbendämon usf. ansetzen) — und man wird dabei ebenso leicht „Übergänge" zu sämtlichen anderen Formen konstruieren können.

Eines aber wird man zugeben: wenn etwa Wodan zuerst ein konkret geschauter Sturmgott gewesen ist, so wäre die Konkretheit dieser Ge-

---

[370]) Über das Problem der „Götterspaltung und Göttervereinigung" vgl. nun A. Bertholet in der „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte", Heft 164, 1933.

[371]) Der vergleichenden Religionswissenschaft ergibt sich in der Feststellung solcher typischer mythologischer Kombinationsformen wohl eine ganz besonders fruchtbare Aufgabe.

stalt geschwunden, sobald er Garbengott oder Skaldengott „geworden" war. Wenn aber die konkreten Umrisse der Gestalt verschwunden waren — was blieb denn dann noch, das sie zur Einheit zusammenhielt? Der Name, wird man vermutlich antworten. Nun, *Óðinn* hat ungefähr 200 verschiedene Namen. Freilich sind unsere literarischen Quellen sich darüber klar, daß all diese Namen „eigentlich" *Óðin* bezeichneten, und für die altnordische Literatur ist dieser Gott ja in der Tat eine sehr anschauliche, scharf umrissene Gestalt: der geheimnisvolle einäugige wandernde Greis. Aber vergessen wir nicht — dieser greise Gott im blauen Mantel ist z. B. nicht mehr Totenroß, ist nicht mehr Stürmer oder Fruchtbarkeitsgott, wenigstens nicht soweit er der weise Göttergreis ist. Diese anschauliche Göttergestalt gehört der Kunst an, sie ist nicht das Älteste.

Aber wo bleibt dann die Einheit „des" Gottes im Volksglauben? Nicht einmal die Namen sind ein fester Halt. Sind *Yngvi, Freyr* und *Njǫrðr* oder *Freyja* und *Nerthus,* oder *Baldr* und *Fossite* miteinander „identisch", sind sie Hypostasen, waren sie „ursprünglich" dieselben? Waren sie erst Vater und Sohn, Mutter und Tochter, sind sie voneinander „abgespalten" oder sind sie vielmehr „zusammengeflossen"?

Hier stehen wir an dem Punkt, wo in der Mythologie das πάντα ῥεῖ beginnt, wo alles durcheinanderfließt und der deutenden Willkür Tür und Tor geöffnet scheint.

Was für Kriterien haben wir, um uns entscheiden zu können, welche Seite in dem vielspältigen Wesen einer mythologischen Gestalt wir zum Ausgangspunkt „wählen"?

Den Namen? Dann müssen wir bei Wodan vom Begriff „Wut" ausgehen[371a]). Aber wie kommen wir da z. B. zum Bild des achtbeinigen Totenpferdes? Anderseits würden dann *Freyr* und *Baldr,* deren Namen beide „Herr" bedeuten, einfach identisch, während *Freyr* und *Njǫrðr* und *Yngvi* auseinandergerissen werden. Waren nun diese drei ursprünglich „identisch" oder nicht?

Oder sollen wir die — offenbar altertümlichen — theriomorphen Beziehungen zugrunde legen? Dann würden *Óðinn* und *Freyr,* beide pferdegestaltig, im wesentlichen zusammenfallen. Andererseits erscheint nun aber *Óðinn* nicht nur als Roß, sondern u. a. auch als Bär und Wolf, als Bock und vielleicht als Eber[372]). Auch *Freyr* wird bekanntlich als Pferd und als Eber gedacht. Hat sich da nun das Roß aus dem Schwein „entwickelt" oder das Schwein aus dem Roß? — Oder sind vielleicht Pferd und Eber „zusammengeflossen"?

[371a]) Über die Etymologie vgl. u. S. 326ff. [372]) s. Falk, Odensheite, S. 40f.

Eine dritte Möglichkeit, in das Chaos Ordnung zu bringen, und scheinbar die einzig vernünftige Methode, ist die, vom „Charakter“ der Göttergestalten auszugehen. In ein paar Fällen scheint das leicht zu gehen. *Óðinn* ist der Alte, Weise, auch Schlaue, *þórr* der Derbe, der Draufgänger, *Loki* der Tückische, *Baldr* der Junge, Schöne und Gute. Aber schon bei *Freyr,* bei *Heimdall* verblaßt das Bild. Ist nur die Mangelhaftigkeit der literarischen Überlieferung daran schuld, daß uns die Figuren des germanischen Olymps nicht so klar vor Augen stehen wie die eines Shakespeare'schen Dramas? Trugen früher *Heimdall* und *Freyr* so verschiedene „Charakter“-Züge, daß sie nicht verwechselt werden konnten? Diese Frage scheint mir auf eine andere hinauszulaufen: sind denn überhaupt die scharf umrissenen menschlichen Götterphysiognomien „alt“?

Unser Problem ist auch auf diesem Weg nicht zu lösen. Denn nehmen wir z. B. an, das Bild *Wodans* sei erst konzipiert als das des Alten, des weisen Vaters (der Name, zum Worte *„Wut“* gehörig[372a]), stimmt, wohlgemerkt, zu einer solchen Annahme nicht!), des allerfahrenen Wanderers: wie kommen wir von da zum achtbeinigen Totenroß, zum Eber, zum Galgengott usw.? Genau analoge Fragen ergeben sich bei jeder Göttergestalt: Gerade wenn man damit Ernst macht, das menschliche Götterprofil für den Ausgangspunkt der mythologischen Gestaltenbildung zu halten, werden just diejenigen Züge unbegreiflich und völlig zusammenhangslos, die offenbar besonders altertümlich sind. Eben damit aber wird die Einheit der mythologischen Gestalten gesprengt.

Wo finden wir den Weg aus diesem Chaos? Gibt es im Fluss der Traditionen keinen festen Grund?

Die moderne Forschung hat gezeigt, mit welch unglaublicher Festigkeit die sakralen Institutionen, die kultischen Bräuche sich am Leben erhalten. Auch das vorliegende Buch möchte zu dieser Erkenntnis einige Beiträge liefern. Wenn die Mythologie ihren Stoff organisch ordnen will, so wird sie an erster Stelle streben müssen, das Schwankende vom Festen zu unterscheiden.

Will man etwa das Verhältnis des weisen Greises *Óðinn* und des Totenschimmels erklären, so ist zuerst ins Auge zu fassen, daß das Totenpferd älter ist als jener Weise, daß es über einen großen Teil der Erde verbreitet ist. Mehr noch: daß diese mythologische Gestalt unendlich lang-

[372a]) Über diese Namensdeutung s. u. S. 327ff. Es sei betont, daß zu jenem menschlichen Bild auch die anderen als möglich erwogenen Namensdeutungen schlecht passen.

lebiger ist als der poetische Göttergreis, so daß sie heute noch fast unverändert in einer Form fortbesteht wie wohl schon vor vielen Jahrhunderten, und zwar nicht nur im Glauben, sondern auch im Brauch.

Dies bietet uns einen sicheren Halt. Bei jeder Erscheinung der höheren, literarischen Mythologie ist an erster Stelle zu fragen, ob und wo sie in dem festen Boden der Volksmythologie wurzle.

Was ergibt sich aber daraus für unser Problem der mythologischen Gestaltenbildung?

Wohl einer der größten, aber auch der verbreitetsten Irrtümer in der philologischen Mythologie war die Meinung, Mythologie sei im Wesen Poesie.

Daher denn auch die Meinung, die Göttergestalten müßten im Grunde nach denselben Gesetzen gebildet sein wie die Menschen der Dichtung.

Es ist das Geheimnis des großen Dichters, seine Gestalten so zu bilden, daß ihre „Eigenschaften" in jener geheimnisvollen Beziehung zueinander stehen, die wir „Einheit der Individualität" nennen, jenes Prinzip, das jeder intellektuellen Analyse spottet und auf dem doch alle intuitive Menschenkenntnis beruht. Warum ahnen wir, wenn wir den ersten Akt des „König Lear" gelesen haben, wie diese Personen weiter handeln werden? Woher wissen wir schon nach ein paar Szenen, daß Lear, der da noch als unüberlegter Tyrann handelt, in tiefem Weh vor der Undankbarkeit seiner Kinder zusammenbrechen wird? Weil Shakespeare die beherrschende Einheit der scheinbar widersprechenden Seiten eines Charakters so in jedem kleinsten Zuge auszuprägen weiß, daß hier die Einheit in der Vielheit jedem vor Augen tritt, dem nicht alle Intuition versagt ist.

Solche menschliche Gestaltstrukturen hat man nun auch in der Mythologie gesucht. Und darin sehe ich eine der stärksten Fehlerquellen.

Auch die These, daß die Göttergestalten „Symbole" seien, ist trügerisch. Sie leidet unter der Vieldeutigkeit des Wortes „Symbol". Jede Schöpfung eines Volkes, einer Kultur, ist freilich ein Symbol ihres Geistes. Wagners Wotan ist „symbolisch" wie sein Siegfried, Hans Sachs und Beckmesser. Aber die Götter sind von anderer Art. Auch Faust und Achilles, Don Juan und Helena, Tartuffe und Thersites sind Symbolgestalten von beherrschender Geltung. Aber wer Wodan und Zeus nur als Symbole in diesem Sinne sehen und anerkennen will, der verkennt die Eigen-Art des Religiösen.

Daß *Óðinn* als „Vater" weise ist, daß er das Leben der Menschen überwacht, daß sein Walten den Menschenkindern oft unbegreiflich dünkt,

all dies und noch mancher andere Zug der altnordischen Literatur ergibt ein „rundes“ Charakterbild. Auch daß *Baldr*, der Junge (weil einem frühen Tod Geweihte!), schön ist, stark, mutig, geliebt, kurz „gut“, oder *Loki* tückisch, gemein, grausam, schlecht: auch dies sind anthropomorphe charakterologische Einheiten.

Aber daß der Göttervater gerne unter dem Galgen sitzt, daß er die Berserker dazubringt, wie Bären und tolle Hunde zu rasen und in ihre Schilde zu beißen, daß er das Wilde Heer anführt und Totenwolf und Totenroß ist — das alles in einem anschaulichen (menschlichen) Charakterbild zu vereinigen, ist ganz unmöglich.

Die Mythologen, denen Mythologie gleich Poesie war, hatten meist ein bemerkenswertes Unverständnis für den Kult. Sehr begreiflich, denn der religiöse Kult störte offenbar das ästhetische Bild, das sie zu zeichnen versuchten. Dies Bild jedoch war falsch, denn es war unvollständig. Und was in ihm fehlte, war gerade das Feste, das Erdgebundene der Volksreligion. — Was aber solche Mythologen nicht in ihre runden Bilder aufnahmen, alle diese Züge blieben zusammenhangslos umhergestreut als „membra disjecta“.

Gerade das aber war der Kardinalfehler dieser Richtung. Denn es ist nicht wahr, daß alles, was sich den poetischen Götterbildern nicht einfügt, ein wüstes Chaos bilde. Gerade in den urtümlichen Zügen der Mythologie waltet eine feste Ordnung. Aber ihr Ordnungsprinzip ist kein anthropomorphes, sondern ein kultisches, zumindest in sehr vielen Fällen. Und sich um diese Strukturen der Volksreligion zu bemühen, scheint mir eine der vornehmsten Aufgaben der wissenschaftlichen Mythologie. Dabei wird der Kult in den Mittelpunkt des Blickfeldes rücken.

Daß etwa bei der Óðin-Gestalt gerade die volkstümlichen Züge eine innere sinnvolle Einheit bilden, und zwar dadurch, daß sie den verschiedensten Funktionen der kultischen Männerbünde (Kampf, Zauber, Totenkult, Ekstase, Handel, Vermummungen usw.) zugeordnet sind, möchte ich unten[373]) zeigen. Es ist eine funktionelle Betrachtungsweise, die hier angestrebt wird.

Es liegt wohl klar vor Augen, daß in den kultischen Bezügen zwar eine ganz feste Ordnung — fester als die der poetischen Vermenschlichung — vorliegt, daß aber ihr Prinzip ein völlig anderes ist als das der Menschencharakter-Zeichnung. Und noch etwas: mit einer solchen Betrachtungsweise fällt die üble Notwendigkeit weg, aus irgendeiner besonderen Funktion einer Göttergestalt die übrigen „abzuleiten“, z. B.

[373]) S. 328ff.

Óðins Kriegertum aus seinem Totenzauber oder umgekehrt: denn diese beiden Funktionen etwa, Kriegertum und Totenkult, gehören beide gleich wesentlich zu den primitiven Männerbünden, und es scheint mir völlig sinnlos, die eine aus der andern deduzieren zu wollen, ebenso, wie man bei dem menschlichen Organismus nicht das Essen aus dem Atmen oder das Atmen aus dem Essen „herleiten" kann. — Der Bundesgott aber war wegen jener kultisch-sozialen Doppelheit ebensowohl kriegerisch, wie er ein Beschwörer der Toten war[374]).

Was aber für die kultischen Funktionen und Gebilde dieser Bünde zutrifft, das gilt, glaube ich, mutatis mutandis auch bei allen anderen Kulten und den ihnen zugeordneten mythologischen Gestalten.

Für die Methode der Religionswissenschaft dürfte sich aus diesen Feststellungen ein Leitsatz ergeben, der der Mythenforschung ein wesentliches Kriterium zur Unterscheidung von Altersschichten bieten kann: wenn sie klar zu scheiden bestrebt ist zwischen anthropomorphen und kultischen Strukturen, so wird sie vermutlich die individualisierten menschlichen „Charakterbilder[375])" regelmäßig dort vorfinden, wo Dichter[376]) am Werk gewesen sind, kultische Einheiten aber dort, wo der Mythos noch an den Kult gebunden war. Und eben dort ist der Mythos ursprüngliche Religion.

---

[374]) s. u. S. 329ff. Ebenso erklärt sich z. B. das oben erwähnte Nebeneinander der Roß- und der Ebergestalt *Freys* meines Erachtens aus dem (wenigstens teilweisen) funktionellen Parallelismus von Pferd- und Eberkulten im Herrschaftsgebiete des Gottes *Frey*. Ich erinnere nochmals an die höchst aufschlußreichen Mitteilungen noch unserer modernen Volkssage, daß „der" (!) Wilde Jäger „bald" als Hund, „bald" als Roß erscheine, usf. Auch hier ist der Gedanke der personellen Identität verschiedener (kultischer!) Erscheinungsformen offenbar und für den Gehalt der Überlieferung entscheidend. Vgl. auch o. S. 38 und 177f., Anm. 38.

[375]) Der Deutlichkeit halber sei betont, daß ich damit nicht etwa den personellen Charakter von Götter- und Dämonengestalten meine. Ein höchstes oder doch göttliches Wesen, mächtig, hilfreich oder auch furchtbar, kann sehr wohl gedacht werden, ohne daß es wirklich anthropomorphe Züge tragen, einen menschlichen Charakterkopf aufweisen müßte, wie dies z. B. beim eddischen *Loki* in mehreren Liedern der Fall ist. Nicht immer wird sich ganz scharf nachweisen lassen, wo die anschauliche menschenhafte Prägung beginnt. Aber gerade dort, wo sie offenbar fehlt, wird man meines Erachtens fragen müssen, ob nicht ein kultisches Bildungsgesetz den Aufbau der Gestalt beherrsche.

[376]) und vielleicht bildende Künstler?

Kehren wir nach diesem Exkurs noch einmal zur Untersuchung des Gleichlaufs zurück, den wir zwischen den Totenheer-Sagen und dem Jahresbrauchtum feststellen konnten. Noch ein paar Einzel-Motive sind zunächst zu analysieren. Dann sollen einige methodologische Schlußfolgerungen und eine Bemerkung über die mythologische Stellung des Gottes Wodan diesen Teil unserer Untersuchung abschließen.

Dämonenverfolgung

Ein weitverbreitetes Motiv in den Sagen von der Wilden Jagd ist die Verfolgung eines dämonischen, in der Regel weiblichen Wesens, gelegentlich auch mehrerer solcher Gestalten durch den Wilden Jäger, der sie endlich erjagt und sie als Beute quer vor sich über sein Pferd wirft, um mit seinem Opfer hinwegzureiten. Dieses Motiv ist u. a. schon im 13. Jahrhundert bei Caesarius von Heisterbach[1]) und Vincenz von Beauvais[2]) belegt.

Merkwürdigerweise sind solche menschengestaltige Dämonen viel häufiger das „Wild" des Jägers als irgendein Jagdtier — ein Beweis dafür, daß die Sage nicht aufzufassen ist als eine Ausschmückung des nächtlichen (Sturm-?) Lärms nach dem naheliegenden Bild einer menschlichen Jagd.

Diese Sage von der Verfolgung eines Dämons ist über einen sehr großen Teil Deutschlands und des skandinavischen Nordens hin bekannt[3]). W. Mannhardt[4]) hat in dem verfolgten Dämonenweib, dessen ungeheure Brüste über den Erdboden dahinschleifen, eine „Personifikation der ganzen Vegetation" sehen wollen. Bewiesen freilich hat er dies nicht. Bemerkenswert ist, daß die Sympathie der Sage in Skandinavien und in einem wesentlichen Teil Deutschlands auf Seite des Wilden Jägers steht, nicht auf Seite der gehetzten Frau[5]). Schon dies spricht gegen Mannhardts Auffassung. Da das Mitleid mit dem geängstigten Weib das menschlich Natürliche ist, so wird die „lectio difficilior" ursprünglich sein, nämlich die Auffassung, daß man dem

---

[1]) Caesarii Heisterbacensis Dialogus Miraculorum, ed. Strange 1851, S. 330. Jetzt auch bei A. Hilka, Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach [= Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XLIII, 1933], S. 116.

[2]) Speculum historiale, Lib. XXIX, cap. 120, nach Panzer, Deutsche Heldensage im Breisgau, S. 54 u. Anm. 98ff.

[3]) s. z. B. Plischke, Die Sagen vom Wilden Heere, S. 64ff. u. A. Olrik, Dania VIII, S. 141ff.; J. Götlind, Saga, sägen och folkliv i Västergötland [= „Västergötland", Bd. 4], Uppsala 1926, S. 72f. Vgl. auch DM⁴, S. 775ff., 787 und N., S. 283. Sehr zahlreiche Hinweise bei Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmål II, S. 732.

[4]) WuFK I, S. 124f. [5]) Olrik a. a. O., S. 160f.

dahinstürmenden Reiter Erfolg wünscht. Wenn der Sinn der Jagd-Sage wäre, daß der Sturm die Fruchtbarkeitsgeister töten will, so wäre eine solche Einstellung der Erzähler unmöglich.

Ungemein nahe liegt es, jene Verfolgung erotisch deuten zu wollen. Das haben nicht nur die meisten Dichter getan, die die Volkssage gestalteten, sondern auch mancher Wissenschaftler, wie z. B. W. Schwartz[6]), der vor allem auf den Ausdruck „Windsbraut" Wert legt[7]). Aber so nahe eine solche erotische Deutung zu liegen scheint und gewiß schon immer gelegen hätte, so erzählt die Sage doch kaum je in diesem Sinne von der Wilden Jagd. In sehr vielen Varianten fängt der Jäger das Weib nicht, sondern er tötet es. Oder, wo er mehrere verfolgt, bindet er ihre Haare zusammen und wirft sie übers Pferd. Sollten all diese Geschichten aus einer erotischen entstellt sein? Die Überlieferungen, die wir tatsächlich kennen, sprechen jedenfalls nicht dafür. Das verfolgte Weib ist ein Dämon, sehr oft ein ausgesprochen schlimmer Dämon, und der Jäger jagt sie nicht aus Liebe oder Gier.

Es verdient überhaupt besondere Aufmerksamkeit, wie völlig in den Sagen vom Wilden Heer das erotische Moment zurücktritt. Die Ekstase des „Wütenden Heeres" ist keine sexuelle, sondern eher Kampfesraserei. Der Unterschied springt sofort in die Augen, wenn man die Dämonensagen vom Totenheer mit den in gewissem Sinn verwandten Hexensagen vergleicht. Hier wie dort nächtliche Zusammenrottung dämonischer, unheimlicher, ja furchtbarer Wesen, ein wildes Umherschweifen, oft unter Führung eines übermenschlichen Herrschers. Aber der Unterschied ist außerordentlich. In den Sagen von den Hexensabbaten — und gewiß auch in den „Hexenkulten", die wirklich vollzogen worden sein mögen[8]) — beherrscht zügellose Ausschweifung das Bild. Diesem Hexentaumel steht seit dem Mittelalter Satan selbst vor, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß die zynische Schmutzigkeit diesen Hexenfesten erst durch kirchlichen Glaubenseifer zugeschrieben wurde. Der wüste Bocksgestank war gewiß immer ein Kennzeichen solcher Hexenorgien[9]). Derlei ist den Sagen vom Wilden Heer ganz fremd, und dies

---

[6]) Der heutige Volksglaube..., 2. Aufl., bes. S. 24ff.

[7]) Obwohl die Verfolgte fast nie so genannt wird; vgl. R. Löwe, Zs. f. dt. Philol. 55, 1930, S. 84ff., der aber freilich keinen Zweifel gegen die naturmythische Deutung der Sage vom Wilden Jäger gelten läßt, s. a. a. O., S. 88. Vgl. auch W. Krogmann, Idg. Forschungen 49, 1931, S. 184ff.

[8]) Vgl. Marg. Alice Murray, The Witch-Cult in Western Europe, Oxford 1921.

[9]) Die altgermanische Überlieferung kennt zwar die einzelne Hexe, das Zauberweib (s. die in Handwb. des deutschen Aberglaubens s. v. *Hexe* genannte Literatur), die typisch satanischen Hexenorgien aber, wie sie uns später so oft geschildert

ist sehr bemerkenswert. Die „Wildheit“ des Totenheeres wird ja durch so viele Sagen ausgemalt, aber Vermischungen mit dem Hexenwesen scheinen fast ganz zu fehlen[10]). Hier steht das Kriegerische im Vordergrund, und nur so ist es ja zu verstehen, daß die Sage heldische Herrscher wie *Kaiser Karl, König Waldemar* oder *Artus* zu ihren Führern machte[11]).

Wie ist nun das Motiv der Dämonenverfolgung zu deuten? Primär gegeben ist hier gewiß einmal die rasende Bewegung, die „Jagd“, die ja so oft dahinstürmt, ohne daß die Sage von irgendeiner Beute zu erzählen wüßte. Es ist wohl verständlich, wenn man eine solche Beute erdachte, und eigentlich muß man sich wundern, daß die Erzähler nicht öfter ein Wild zu dem Jagdzug erfunden haben; tatsächlich wird diese doch so naheliegende Konsequenz nur selten gezogen[12]) — das aber ist ein recht beherzigenswertes Zeugnis für die Treue der Überlieferer, die der Sage nichts hinzufügten, wenn dies auch noch so einladend sein mochte. Aber warum mag wohl die Beute der Jagd gerade ein Weib geworden sein, viel öfter als ein Tier?

Da ist zunächst festzustellen, daß auch diese Sage im Brauchtum ein Gegenstück hat. Unter den „Lärmaufzügen“, die — neben dem natürlichen Sturmwind — die Sagen von der Wilden Jagd inspiriert haben, gibt es einige, die das erweisen. Das Schweizer *Posterlijagen* und *Streggelejagen* unterscheidet sich von den bekanntesten Typen des österreichischen Perchtenlaufs und anderer verwandter Bräuche dadurch, daß es nicht bloßer „Bewegungsritus“ ist, sondern ausgesprochenermaßen als Jagd auf ein dämonisches Wesen gilt. Jagen und Verjagen spielen da durcheinander, aber der apotropäische Sinn ist hier zum Teil ganz deutlich — die tobende Mannschaft ist feindlich gesinnt gegen einen schädlichen Dämon. Das „Posterli“ ist „ein Gespenst, eine Art Unhold... Spez. die Hauptgestalt bei der sog. *‚Posterli-Jagd‘:* ein als alte Hexe, Ziege oder Esel Vermummter, auch nur eine solche Puppe aus

---

werden, scheinen hier kaum nachweisbar zu sein (vgl. jedoch Handwb. des deutschen Aberglaubens III, bes. Sp. 1832f.).

[10]) Wenn in Billingers Drama „Rauhnacht“ an den Mummereien der Mittwinterzeit Burschen und Dirnen teilnehmen und auch Hexen-Masken getragen werden, so scheint das ein Ausnahmsfall zu sein. Sonst ist dieser weihnächtliche Maskenkult der Mannschaft vorbehalten, und gerade in Rückzugsgebieten wie in der Schweiz oder in Norwegen *(Jolasveinar!)* ist das noch ganz deutlich erkennbar. Über die Orgien der Fastnachtszeit s. u. S. 292ff. Vgl. aber auch o. S. 87ff., 131f., 177, Anm. 38.

[11]) Während offensichtlich die andere Gruppe von Sagen, die an die Spitze der Wilden Jagd einen Verdammten stellt, christliche Prägung verrät.

[12]) s. Plischke, S. 66.

Stroh oder Lumpen“[13]). Und offenbar einem bösen weiblichen Dämon gilt das „*Streggelenjagen*“, denn „*Streggele*“ ist jedenfalls nicht von dem lateinischen Wort *striga* „Hexe“[13a]) zu trennen, das, nach Ausweis des *Edictus Rothari,* schon im Langobardischen ganz eingebürgert war, dort mit „*masca*“ gleichgesetzt wurde und „Hexe“ bedeutet[14]).

Wir stehen hier offenbar vor einer alten kultischen Einrichtung: die magischen Männerbünde sind den Hexen feind und bekämpfen diese Dämoninnen. So wird auch die an sich so auffallende Nachricht zu verstehen sein, daß die kurländischen „Werwölfe“[15]) die Hexen hassen und sie umbringen, wo sie nur können. Schon W. Hertz, der dies erwähnt[16]), hat dabei an den „Haß des Wodan-Heeres, der wilden Jäger, gegen die Moosweibchen“ erinnert[17]). Auch bei diesen baltischen „Werwölfen“, die sich uns als maskierter kultischer Männerbund erwiesen haben[18]), scheinen also kultische Abwehrhandlungen, und zwar eine Dämonenverfolgung eine Rolle gespielt zu haben. Darauf deutet auch die kalendarische Fixierung verwandter Traditionen in Polen, wo solches „zweimal im Jahr“, um Weihnachten und zur Johannisfeier, vor sich gegangen sein soll[19])! — Erinnern wir uns daran, daß die dämonischen Wölfe „Gottes Hunde“ genannt werden[19a]).

---

13) s. Schweiz. Id. 4, S. 1801.

13a) Belege s. Boudriot, Die altgerm. Rel. in der amtl. kirchl. Lit. d. Abendlandes v. 5. bis 11. Jahrhundert (= Unters. z. allgem. Rel.-Gesch., hgg. v. C. Clemen, H. 2], 1928, S. 53ff. 14) s. Du Cange 7, S. 614b.

15) Vgl. o. S. 22ff.; vgl. u. S. 345ff. 16) Der Werwolf, S. 117.

17) Auch in Schleswig-Holstein schreibt man dem Wilden Jäger eine unversöhnliche Feindschaft gegen gewisse Dämonen (es werden „Unterirdische“ genannt, s. Müllenhoff, Sagen ..., S. 373) zu, die vor seinen Verfolgungen fliehen.

18) S. 22ff.; s. auch u. S. 345ff. 19) Hertz a. a. O.

19a) Es ist schon Jacob Grimm aufgefallen, daß mit der altnordischen Überlieferung eine Mitteilung bei Hans Sachs merkwürdig übereinstimmt (s. o. S. 43). Daß diese Übereinstimmung kaum ein Zufall sein kann, dafür spricht die frappante Tatsache, daß in Livland noch am Ende des 17. Jahrhunderts ein Angehöriger eines dämonischen „Werwolf“-Verbandes sich und seine Genossen in zäher Wiederholung als „Gottes Jagdhunde“ bezeichnete, die die schlimmen „Zauberer“ bekämpften (s. u. S. 345ff.). Merkwürdigerweise klingt auch diese Vorstellung, daß die Wölfe als Gottes Jagdhunde schädliche Wesen abhalten, bei Hans Sachs an. Die Stelle lautet (Bibl. d. Stuttgarter Litt. Vereins, Bd. 105, S. 143, Z. 3ff.):

Nach-dem der Herr all creatur
Auff erd beschuff gar rain und pur,
Die wolff er im erwelen kund
Und het sie bey im für jagdhund,
Das er sicher inn den refiren
Wer von den andren wilden thieren.

Ist es ein Zufall, daß auch hier die Wölfe Gottes Helfer und die Schützer seiner Welt sind?

Die Gestalt des weiblichen Dämons mit den schleppenden Hängebrüsten, der von Verfolgern gehetzt wird, läßt sich aber auch für den deutschen Fastnachtskult mit Bestimmtheit nachweisen, und zwar schon im Mittelalter. Eine mimische Verfolgungsszene muß es in Nürnberg im 15. Jahrhundert gegeben haben. Denn am Ende eines Fastnachtspieles[20]) tritt, scheinbar ganz unvermittelt und jedenfalls ohne jeden Zusammenhang mit dem vorher aufgezeichneten Stück, eine *„alt Fettel"* auf und spricht:

„Schlah auf, laß uns tanzen und springen!
Zwen lang tutten laß ich her schwingen,
Wil ich heur eim schefer geben,
Sie werden zuo einer sackpfeifen eben,
Wann ich haiß die schon Zagelgeut,
Hol frue ein suppen, won man das kraut geseut,
Und mach auf, laß mich umb her jagen,
Das mir das har im ars werd wagen."

Die Verfolgung des hexenhaften Wesens mit den nachschleppenden Brüsten hat unsere Volkssage also offenbar mit dem Brauchtum gemein.

Aber selbst der augenfälligste Inhalt der Tradition hat ein Gegenstück im mimischen Kult: das gehetzte und endlich erjagte Opfer des Reiters, das er quer vor sich übers Roß wirft, um mit ihm wegzureiten! Dieses eindrucksvolle Bild, aus Naturmythus und „Naturbeseelung" weder abzuleiten noch zu verstehen, kehrt im Jahresbrauch wieder:

Aus der Gegend von Tongern teilt F. Liebrecht[21]) folgenden Brauch mit, der, trotz seiner Verquickung mit christlichen Elementen, gewiß nicht kirchlichen Ursprunges ist. Alljährlich wurde hier eine Prozession zur Erinnerung an den Tod des *Hl. Evermarus* abgehalten, der nach der Legende hier von einem sagenhaften „Raubritter" namens *Hacco* ermordet worden sein soll. *Evermarus* und eine Pilgerschar, die ihn begleitet, werden durch Verkleidete dargestellt, und ebenso *„Hacco"* und sein wildes Gefolge, 22 junge Männer zu Pferde. Die beiden Küster der Pfarre waren mit Efeu als „wilde Männer" vermummt und trugen Keulen. Nun überfallen die berittenen „Räuber" die Pilgerschar, worauf der jüngste Pilger (nicht der Heilige, der hier also nur eine Nebenperson

[20]) Nr. 59, s. Keller, Bibl. d. Stuttgarter Litt. Ver., Bd. 29, S. 522, Z. 9ff.

[21]) In seiner Ausgabe der Otia Imperialia des Gervasius von Tilbury, 1856, S. 201ff., nach: Promenades historiques dans le pays de Liége, par le Dr. B...y [Bovy], Liége 1838, II, 8 [Bd. 2, S. 187ff.]. Schon Liebrecht hat a. a. O. auf die Ähnlichkeit des Rituals mit den Sagen vom Wilden Heer verwiesen, ohne jedoch mit diesem Gedanken Beachtung zu finden. Vgl. o. S. 3, Anm. 3.

ist!) in den Wald entflieht und von den Reitern gehetzt wird. Zweimal schießt Hacco mit seiner Pistole vergebens nach dem Fliehenden. Dann zielt ein anderer mit einem Bogen auf den Gejagten und erlegt ihn, worauf er „wie ein Sack“ quer vor den Reiter übers Pferd geworfen wird. Nachher werden noch die andern Pilger erdolcht, erheben sich aber alsbald wieder, worauf alle ins Wirtshaus gehen.

Die Ähnlichkeit der spannenden und aufregenden Haupthandlung mit der Sage von der Wilden Jagd ist offenbar: Die Hetzjagd hinter einem Menschenwesen durch den Wald, der Pistolenschuß (ein Anachronismus, der auch dem Wilden Jäger wiederholt zugeschrieben wird), dann der erfolgreiche Pfeilschuß — offenbar ein Überlebsel aus alter Zeit — und die Behandlung der Beute, die über das Pferd des davonreitenden Verfolgers geworfen wird. Und noch ein Zug kommt hinzu: Der „galgenmäßig“ aussehende Anführer der „Räuber“ heißt hier am Niederrhein *Hacco,* und dieser Name stellt sich zu mhd. *Hache,* ndd. **Hake* (vgl. an. *Aki*), dem Namen von *Ekkeharts* Vater, von dem man längst vermutet hat, er sei eine Hypostase *Ekkeharts.* Dieser aber ist bekanntlich von der Volkssage ins Wilde Heer versetzt, und schon F. Panzer hat die Annahme ausgesprochen, es sei ein Reflex des Volksglaubens, wenn *Ekkehart* in der mhd. höfischen Dichtung zweimal vorgeführt wird, den Leib eines gefangenen bzw. erlegten Gegners quer vor sich im Sattel[22]). Ich werde auf diesen merkwürdigen germanischen Volksbrauch im II. Teil noch einmal in anderem Zusammenhang zurückzukommen haben und dort die Vermutung begründen, daß an Stelle des „jüngsten Pilgers“ auch eine weibliche Maske das Opfer einer solchen „wilden“ Jagd sein konnte, womit die Ähnlichkeit zwischen der Sage und dem Brauch noch vollständiger würde. Daß dabei auch Elemente eines Initiationsritus in diesen Akt eingegangen sein dürften, wird in jenem Zusammenhang zu erörtern sein.

In den Grundzügen aber sind die *„Streggelenjagd“* und ihre Verwandten im Brauchtum sowie die sagenhafte Verfolgung des Dämons durch die Wilde Jagd apotropäischer Art. Ohne Zweifel sind die zugehörigen Riten uralten Herkommens — bildet doch die magische Vertreibung und Verfolgung feindlicher Dämonenmächte einen der wichtigsten Kultzweige wohl aller Naturreligionen der Erde.

---

[22]) Rabenschlacht, hgg. von Martin (Dt. Heldenbuch II), Str. 863ff.; Dietrichs Flucht (ib.) V. 9813ff.; in jenem Gedicht wirft *Ekkehart* den Gefangenen lebendig gefesselt über sein Roß, in diesem die Leiche des Getöteten. Über diese Stellen, die in der höfischen Dichtung Fremdkörper sind, s. Panzer, Deutsche Heldensage im Breisgau, S. 54f. und Anm. 98; vgl. L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx 2, S. 415ff. Dies Kultmotiv ist zum „freien epischen“ geworden; vgl. o. S. 123, Anm. 488.

Daß aber gerade die Männerbünde — doch selbst dämonische Gebilde — es sind, denen hier dieser Schutz der Menschen gegen verderbliche Mächte obliegt, verdient unsere besondere Aufmerksamkeit. Für die soziologische Beurteilung der Bünde scheint mir dies von entscheidender Bedeutung.

Und an diesem Punkt finde ich auch die Erklärung für einen der menschlich bedeutsamsten Züge der altgermanischen Überlieferung: Die *Einherjar,* die Mannen *Óðins,* sammeln sich um den Gott, um ihm im großen Weltkampf gegen die Gewalten des Untergangs beizustehen. Ich habe oben[23]) betont, daß gerade diese so wichtige Vorstellung der altnordischen Dichtung nicht aus literarischen Motiven abzuleiten ist, ja daß sie dem kompositionellen Zusammenhang der germanischen Weltuntergangspoesie geradezu widerspricht.

Sehr lehrreich ist es, daß das Motiv von Wodans „apotropäischer Dämonenverfolgung" fast immer an ein einprägsam-anschauliches Bild geknüpft ist. Das gibt für die Methode der Forschung einen Fingerzeig, den die älteren Mythologien meist unbeachtet ließen. Diejenigen Forscher, die den triebkräftigen Kern der Mythen in sogenannten „Ideen" suchten, aber damit im Grunde abstrakte Gedanken meinten, standen dem konkreten Bild immer ratlos gegenüber. Warum aber hätte etwa der Gedanke „Wodan als Verkörperung des apotropäischen, positiven Prinzips überwindet das schädliche, negative Prinzip, das durch das Waldweib symbolisiert wird" — warum hätte diese abstrakte Konzeption zu der greifbaren und packenden Szene geführt, daß der Reiter die keuchende Fliehende erjagt, sie quer vor sich über den Rücken des Rosses wirft und mit ihr verschwindet? Sollte dies das Werk eines „Poeten" sein, der den abstrakten ethischen (oder sogenannten „weltanschaulichen" oder sonstigen) Gedanken sekundär in ein Bild „einkleidete" — so wie es die schlechten Dichter machen, die zuerst einen „Gedankengang" haben und ihn hernach „poetisch darstellen"? Goethe war bekanntlich sehr in Verlegenheit, als man ihn um die „Grundidee" des „Faust" quälte.

In bemerkenswerter Hilflosigkeit aber steht auch der Naturmythologe dieser festen bildhaften Sagentradition gegenüber. Wenn er annimmt, daß in jener Verfolgungsszene irgendein Naturvorgang „symbolisiert" werden sollte, sei es die Schädlichkeit des Sturmwindes für die Vegetation, oder aber sei es die Nützlichkeit des Windes für den Bauern (im einzelnen gehen die naturmythologischen Deutungen ja oft grotesk aus-

---

[23]) S. 247ff. und Anm. 285a.

einander, gelegentlich bis zu extremen Gegensätzen), so bleibt doch wiederum jene Kluft zwischen dem Mythos und seiner angeblichen Veranlassung unüberbrückt: woher der Reiter, woher das Weib mit den Schleppbrüsten, warum gipfelt der Auftritt darin, daß der Sieger seine Beute quer übers Pferd wirft? Alles, was am Mythos wirklich konkret ist, bleibt als „Symbol“ unmotiviert — als Allegorie übrigens auch.

Es handelt sich für uns abstrahierende Menschen darum, einzusehen und zu erfühlen, wie sehr das Bild in diesen Mythen im Mittelpunkt steht und alles beherrscht. Ein Blick über die Variationen der wirklich vorliegenden Überlieferung zeigt ganz klar, daß dieser anschauliche Handlungsverlauf das eigentlich Feste und das Allerbeständigste an der Sagentradition ist. Die Deutung und Auffassung der bildhaften Handlung durch das Volk dagegen schwankt außerordentlich stark. Denn bald wird die Verfolgte als böse Hexe angesehen, da und dort aber gehört ihr die Sympathie der Erzähler, und der Mensch sucht durch eine Irreführung des Jägers das unglückliche Weib zu retten. Oft endlich fehlt in der Überlieferung jegliche Wertung oder gedankliche Deutung. Man erzählt bloß die Handlung als solche, dies aber freilich mit sehr großer Beständigkeit, so daß in dieser Hinsicht Überlieferungen eng übereinstimmen, deren Aufzeichnungsorte Tausende von Kilometern auseinanderliegen.

Wenn also das Bildhaft-Konkrete so unvergleichlich viel lebendiger ist als das Gedanklich-Abstrakte des Mythos, warum soll es dann sekundär sein und, wie man angenommen hat, eine zufällig-willkürliche Einkleidung eines heteronomen Gedankens, sei es eines ethisch-„weltanschaulichen“ oder eines meteorologischen?

Wir können nun aber, wie ich zu zeigen versuchte, jenen konkreten — erzählten — mythischen Szenen wiederholt konkrete — ausgeführte — kultische Szenen an die Seite stellen. Und zwar scheint es mir auch für deren Beurteilung methodisch bedeutsam, daß die Konstanz des äußeren, sichtbaren Verlaufs ungleich größer ist als die ihres ursprünglichen „Sinnes“. Der Überfall des „Räubers“ *Hacco* und seiner Leute auf *St. Evermarus,* die Hetzjagd auf den „jüngsten Pilger“, seine Beschießung mit Pistolenkugeln und mit Pfeilen und schließlich die Erbeutung des Opfers, das quer übers Roß geworfen wird, das alles ist im tongernschen Brauch unzweifelhaft verchristlicht und ist doch in seinen anschaulichsten Elementen, vor allem der dramatischen Jagdszene, vorchristlicher Herkunft. Dabei scheinen, wie im II. Teil gezeigt werden soll, in diese herkömmliche Szene Teile eines Initiationsritus eingegangen zu sein, also Elemente, die einem ganz anderen Zusammenhang entstammen als dem der apotropäischen Riten. Gleichwohl sind im Kult

die anschaulichsten — und also einprägsamsten — Elemente trotz aller Umdeutung gut erhalten geblieben. Das entspricht einer Erfahrung, die der Religionshistoriker immer wieder machen kann: altherkömmliche Riten sind so merkwürdig dauerhaft und halten erstaunlich viele Wellen der Umdeutung und Umwertung aus, ohne dadurch völlig umgebildet zu werden. Die typisch spätzeitliche allegorisch-philosophische Ausdeutung alter Kultgebräuche ist eine der wichtigsten Formen solch sekundärer Sinngebung, die freilich schon an unzähligen alten Kulthandlungen geübt worden ist, die jedoch niemals einen echten Kult hat schaffen können.

Der rationalistischen Mythenforschung schwebte eine Entwicklungsreihe etwa folgender Art vor:

[1. Stufe] „Gedanke" (z. B. Überwindung des negativen Prinzips durch das positive);

[2. Stufe] „Symbolisierung" [oder, besser: „Allegorisierung"] dieses Gedankens (z. B. Verfolgung eines Dämonenweibes [= negatives Prinzip] durch einen Schimmelreiter [= positives Prinzip], der sie erlegt und über sein Pferd wirft);

[3. Stufe] Sekundäre mimische „Darstellung" dieser (allegorischen) Erzählung bei Festen.

Unter „Fest" verstand dabei der Rationalismus wohl in der Regel so etwas Ähnliches wie „Belustigung" (da dem Rationalismus solche Feste keinen rechten „Zweck" zu haben schienen). Warum man freilich auf den Gedanken kommen konnte, jene lehrreichen allegorischen Erzählungen „theatralisch" aufzuführen, das ist für den Rationalisten gewiß unerklärbar, es sei denn, er nehme zu Kategorien wie Schaulust, Unterhaltungsbedürfnis oder dergleichen seine Zuflucht. Jedenfalls ist ihm der mehr oder minder abstrakte Gedanke das Erste und wahrhaft Schöpferische, die Handlung hingegen das Letzte und Willkürlichste. — Bei den naturallegorischen Deutungen wäre der Schritt von der ersten zur zweiten Stufe etwas anders. Die entscheidende psychologische Frage lautet hier: was soll die Menschen veranlaßt haben, Vorgänge der lebendigen Natur konsequent in allegorische Gleichnisse einzukleiden, deren anschauliche Elemente keinerlei anschauliche Ähnlichkeit mit Naturvorgängen haben (etwa das Weib quer vor dem Reiter)?

Ich halte die wissenschaftliche Auffassung für falsch, die die blasseste Abstraktion an den Anfang und die lebendigste Konkretheit an das Ende der Entwicklung setzen will[23a]). Die vorliegende Arbeit strebt danach,

[23a]) Ich setze eine geradezu klassische Formulierung der allegorischen Auffassung der Mythologie hierher, die wir keinem Geringeren als K. Lachmann verdanken.

den umgekehrten Entwicklungsgang bei einer Reihe von mythologischen Motiven als typisch zu erweisen: am Anfang steht die greifbare, blutvolle, den Menschen seelisch und leiblich fesselnde Kulthandlung. Die mythologische Erzählung ist unendlich viel enger an den Kult gebunden, als man gemeiniglich angenommen hat. Und die gedanklich-abstrakte Auslegung ist etwas ganz Spätes, Zufällig-Willkürliches, was der Volksüberlieferung selbst meist ganz fehlt — und insofern geradezu etwas „Unechtes". Die entgegenstehende Auffassung hatte das Umgekehrte angenommen: die mimische Darstellung — etwa des Schimmel-

---

In einer Rezension sind ihm die denkwürdigen Worte entschlüpft, daß die „Göttersage" im Gegensatz zur „Menschensage" .. „mehr dient (!!), Vorstellungen in Bilder zu fassen" (Kl. Schriften I, 298; vgl. H. Schneider, Abh. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss., 1918, Phil.-hist. Kl., Nr. 9, S. 18f.). Ich bekenne, daß ich den prinzipiellen Unterschied nicht sehen kann zwischen einer solchen Auffassung und etwa den Worten in Gottscheds „Kritischer Dichtkunst" [Ausg. 1751, S. 161f.]: „Zu allererst wähle man sich einen lehrreichen moralischen Satz, der in dem ganzen Gedichte zum Grunde liegen soll, nach Beschaffenheit der Absichten, die man sich zu erlangen, vorgenommen. Hierzu ersinne (!) man sich eine ganz allgemeine Begebenheit, worinn eine Handlung vorkömmt, daran dieser erwählte Lehrsatz sehr augenscheinlich in die Sinne fällt... Nunmehr kömmt es auf mich an, wozu ich diese Erfindung brauchen will; ob ich Lust habe, eine äsopische, komische, tragische oder epische Fabel daraus zu machen? Alles beruht hierbey auf der Benennung der Personen, die darinn vorkommen sollen. Aesopus wird ihnen thierische Namen geben... (S. 446f). Man setze sich einen untadelichen moralischen Satz vor, den man durch die Fabel erläutern, oder auf eine sinnliche Art begreiflich machen will... Die Poesie nämlich ist in diesen ältesten Zeiten die Philosophie des menschlichen Geschlechtes gewesen. Man suchte den gemeinen Mann zu unterrichten, und ihm die sittlichen Wahrheiten (!), unter angenehmen Bildern (! vgl. o.) beyzubringen... Die II. Regel sey: man kleide (!) die erwählte Sittenlehre in eine solche Begebenheit von Pflanzen, Bäumen oder Thieren ein, daß ihre Wahrheit aus dem Erfolge der Begebenheiten selbst erhellet.." usf., usf.

Man könnte ganz im Sinne Gottscheds fortfahren: gibt man den Personen, die den „allgemeinen" Satz illustrieren sollen, statt Tier-Namen vielmehr Götter-Namen, so kann man Mythologie „daraus machen..." (vgl. o.).

Sehr lehrreich ist es, wie unser Aufklärer die allgemeinen „Sätze" als primär den „Poeten" zuschreibt, die „angenehmen Bilder" dagegen für den „gemeinen Mann" bestimmt. Das Konkrete ist dabei eben die „Einkleidung" des Abstrakten. Und es scheint mir nur ein Unterschied zweiter Hand, ob der so „eingekleidete" Vorgang ein sittlicher oder natürlicher ist. Das moralistische 18. Jahrhundert hat in der Mythologie am liebsten verkappte Ethik gesehen, das naturalistische 19. verkappte Meteorologie. Beide waren geneigt, den Mythos für Allegorie — nicht für wirkliches Symbol — zu halten (auch die Naturmythologen im eigentlichen Sinn haben meist nicht bildhaft gedacht!). Und die Allegorie ist ein Kind des Rationalismus. — Über die „Wirklichkeit der Bilder", bzw. die Unmöglichkeit, sie aus abstrakten Gedanken „abzuleiten", vgl. L. Klages' Lehre in „Der Geist als Widersacher der Seele", bes. Bd. 3, 1 (1932), und „Vom kosmogonischen Eros", bes. S. 77ff.

reiters oder des Geisterrosses — sei etwas Sekundäres, Willkürliches, zufälliger Zeitvertreib beim Karneval.

Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei betont, daß selbstverständlich auch die kultische Handlung „symbolisch" genannt werden muß, daß ihr ein „Sinn" innewohnt. Nur kommt hier alles darauf an, sich nicht durch das vieldeutige Wort „Symbol" verwirren zu lassen. Denn der Sinn (ohne den eine echte Kulthandlung ja überhaupt gar nicht zu denken wäre) ist keinesfalls ein abstrakter. Der Sinn etwa der Hexenverfolgung durch die Wilde Jagd liegt auf der Hand. Wenn man will, so kann man ihn sogar definieren als den Sieg eines positiven Prinzips über ein verderbliches. Aber es wäre ein sehr kindischer Rationalismus, wenn jemand wirklich meinen sollte, die Schweizer Bauernburschen und ihnen höchst ähnlich sehr viele Naturvölker veranstalteten ihre Dämonenverfolgungen, um damit die abstrakte „Überzeugung" mimisch zu „versinnbildlichen", daß das positive Prinzip dem negativen überlegen sei. Solche Riten wollen nicht „darlegen", sondern wirken, sie sind nicht allegorisch[24]), sondern magisch.

Und in der Tat finden wir im Ritual unserer Bünde eine Reihe von Zügen, die zur „Magie" zu zählen sind: Wir können sie „Nutz-Kulte" nennen. Schadenabwehr und Wachstumszauber sind die wichtigsten unter ihnen. Auch die Sonnenverehrung[24a]) der Bünde ist von Sonnenmagie durchsetzt. Trotzdem wäre es ein Irrtum, die Kultbünde mit ihrer Ekstase und mit ihrer dämonischen Bindung an die Toten und ihren kriegerischen Gott aus solcher Nutzmagie „ableiten" zu wollen.

Das wird durch die Betrachtung der bündischen Fruchtbarkeitskulte noch deutlicher werden.

Fruchtbarkeitsmythen und Fruchtbarkeitszauber

In sehr vielen Gegenden herrscht der Glaube, daß die Wilde Jagd, wenn sie über die Felder hintobe, den Boden ertragreich mache. So sagt man z. B. in Schwaben vom Wilden Heer: „es kommt ein gutes Jahr, wenn man das Mutesheer recht sausen hört"[25]), oder ähnlich: „kommt es (das Mutesheer) rechtzeitig im Frühjahr, so wird alles bald grün, und es gibt ein fruchtbares Jahr, kommt es später, so gibt es einen späten Frühling"[26]). Im Schwarzwald rechnet man auf ein gutes

---

[24]) Gegen die allegorisierende Mythenforschung vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Axel Olrik, Dania 8, S. 172f.

[24a]) s. o. S. 112ff.

[25]) E. Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben, S. 131.

[26]) ib. 129.

Jahr, wenn man den Wilden Jäger im Spätherbst hört[27]). In Augsburg heißt es vom *„Wilden Gjai“*, wenn es umgehe, so gebe es ein fruchtbares Jahr[28]). Auch in Thüringen (wo die Aufzüge des Wilden Heeres so oft höchst anschaulich geschildert werden) erzählt die Sage, daß es nach einem solchen Umzug[29]) jedesmal ein gutes Jahr gegeben habe.

Solche Zeugnisse nahm die naturmythologische Schule natürlich als Beweis dafür, daß man den Wind als Fruchtbarkeitsspender angesehen und verehrt habe. Nun ist aber hier nicht vom Wind die Rede, sondern vom Wilden Heer, das jedenfalls nicht den Wind darstellt, sondern höchstens den wilden Sturm. Ob irgendein Bauer das Rasen des Orkans für etwas sehr Förderliches hält, das ist mir unbekannt, aber besonders naheliegend scheint mir der Gedanke nicht, daß der Sturmwind das Wachstum begünstigte. Auf einem anderen Wege werden wir eher zum Ziel gelangen.

Das „Wilde Heer“, von dem der Bauer wünscht, es möge im Frühling über seinen Acker rasen, wird gar nicht der „natürliche“ Sturm sein, sondern vielmehr der „Sturm“, das Toben der maskierten Dämonendarsteller[30]). Dadurch gewinnt z. B. folgender Bericht aus der Werragegend einen ganz neuen Sinn: „zeigt sich das wütende Heer recht wild, so gibt es ein gutes Jahr“, und: „wo es herzieht, sind besonders fette Streifen in der Saat und Wiese“[31]). Hier ist der Parallelismus mit dem österreichischen *Perchtenlauf* ganz offenkundig: denn auch die Felder, über die die Perchten laufen, werden am fruchtbarsten, und je wilder die Perchten sind, um so besser ist es für die Ernte[32]). Auch beim verwandten schweizerischen Brauch des Posterlijagens[33]) sagen die jungen Leute: „wir machen, daß das Gras wächst“[34]). Und schon oben[35]) ist die äußerst interessante norddeutsche Sage zitiert worden, die schildert,

---

[27]) s. Zaunert, Schwarzwald-Sagen, S. 104f.

[28]) Panzer, Mythol. II, S. 67.

[29]) s. Quensel, Thüringer Sagen, S. 165.

[30]) Die Behauptung von Jan de Vries: „the Wild Hunt has no connections whatever with agricultural practices“ (FF Communications, Nr. 94, 1931, S. 25), hat dem nicht Rechnung getragen.

[31]) Dt. Natursagen, 1. Reihe, hgg. von P. Zaunert, Jena 1931, S. 20.

[32]) Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 179f.

[33]) Fruchtbarkeitsmagie und Dämonenabwehr fließen sehr oft ineinander über. Nur halte ich es für irreführend, die eine kultische Funktion aus der anderen „ableiten“ zu wollen. Nicht alle Abwehrriten dienen der agrikulturellen oder sonstigen Fruchtbarkeitssteigerung, und bei weitem nicht aller Wachstumszauber ist apotropäisch.

[34]) Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau II, S. 197.

[35]) S. 129f.

wie *Frau Gaur* mit ihren Hunden zum Dank für die Überlassung von Broten über ein Stück Grund „tobte“, so daß kein Streifen davon unberührt blieb, worauf gerade dieser Fleck Erde zehnmal reichere Frucht trug als das übrige Land. Hier also ist die vegetative magische Wirkung des Bewegungsritus mit denkbar größter Deutlichkeit ausgesprochen. Und dazu wird noch erwähnt, wie *Frau Gaur* und ihre „Hunde“ ihr fruchtbarkeitsspendendes Toben ausführten zum Dank für die ihnen überlassenen Brote — ein genaues Gegenstück zum Brauch der süddeutschen Maskierten, die ebenfalls zum Dank für ihren wilden „Lauf“ bestimmte Gaben (darunter auch Gebäck) erhalten müssen: ursprünglich gewiß als Opfer. Wie außerordentlich fest die Vegetationsmagie des Perchtenlaufes[36]) in manchen Gegenden auch heute noch verwurzelt ist, geht u. a. daraus hervor, daß man ihn trotz verschiedenster polizeilicher Verbote immer weiter beibehielt, weil die Bauern unter keinen Umständen ihre Ernte aufs Spiel setzen wollten! Ist es doch noch vor einigen wenigen Jahren im Salzburgischen vorgekommen, daß die obrigkeitlich „verbotenen“ *Perchten* ihren Lauf über die Felder ausführten, dabei verfolgt von Gendarmen, die ihnen quer über die Äcker nachsetzten, um sie einzufangen... Schon durch diese Tatsache, deren Kenntnis ich R. Wolfram, Wien, verdanke, wird die ungebrochene Lebendigkeit des Brauches wohl genügend bezeugt[37]).

Methodisch sehr lehrreich sind für den Religionshistoriker und Volkskundler die verschiedenen Formen, in denen die oben zitierten Berichte denselben Hergang erzählen. Die Volkserzählung schildert die Maskierten eben nicht als vermummte Menschen, sondern als das, was sie darstellen und „sein“ wollten — als Dämonen, *Frau Gaurs* Hunde, als das Wilde Heer, die Wilde Jagd. Und die Sage tut dies so völlig vorbehaltlos, daß selbst die gelehrte Forschung gar nicht auf den Ge-

---

[36]) Der Name *Percht* ist ja mit den Totenheer-Sagen in mannigfacher Weise verbunden. Entweder erscheint „*Frau Percht*“ „gleichzeitig“ mit dem *wilden Gjaid* in den Zwölften (s. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 158) oder sie steht an seiner Spitze (vgl. Waschnitius a. a. O., Register, s. v. *Wilde Jagd*). Daneben aber heißen die wilden Vermummten auch selber *Perchten*, vgl. o. S. 88 und Anm. 328.

[37]) Auch hinter der folgenden schwäbischen Überlieferung dürfte eine Erinnerung an einen weihnächtlichen Ritus (teilweise) fruchtbarkeitsmagischen Charakters stecken: „Zwischen Nordheim und Hausen an der Zaber steht auf der Höhe des Wannenberges das Fuhrmannsbäumle. Dort knallt in der Christnacht (!) ein gespenstischer Fuhrmann. Das ist dann ein Zeichen, daß ein weinreiches Jahr bevorsteht“ (Kapff, Schwäbische Sagen, S. 24). Das Geisterfuhrwerk mit dem peitschenknallenden „Gespenst“ erinnert unmittelbar an weihnächtliche Vegetationsriten z. B. gewisser Alpengegenden.

danken kam, es könne hier in Wirklichkeit von einem menschlichen Brauch die Rede sein[38]).

Den Schlüssel zum Verständnis dieser mythologischen Gruppe gibt meines Erachtens der bei vielen Völkern verbreitete Glaube, daß die Toten über die Fruchtbarkeit gebieten[39]), im besonderen aber wohl der magische Grundsatz, den man vielleicht formulieren könnte: „Leben weckt Leben, Kraft weckt Kraft[40]).“

Die hohe Bedeutung dieses ekstatischen Dämonenkultes für die Vegetationsmagie steht also außer Zweifel. Nochmals aber sei mit Schärfe betont, daß er deshalb keineswegs als Ganzes aus dem Fruchtbarkeitszauber „abgeleitet“ werden kann. Wir werden[41]) die Kulte des „Totenheeres“ als eine einzelne Seite im Leben von ursprünglich sehr fest geschlossenen Verbänden zu erweisen suchen — Verbänden, die außer diesen ihren religiösen Funktionen auch politische, kriegerische, händlerische und manche andere ausübten, die nicht einfach aus den kultischen zu deduzieren sind. Die eigentlich „magischen“ Eigenschaften der Dämonisierten sind keineswegs die einzigen, noch können sie, soviel ich sehen kann, irgendwie als (den anderen gegenüber!) „primär“ gelten[41a]).

---

[38]) So wird vielleicht auch die schlesische Überlieferung zu verstehen sein: „Fruchtbarkeit der Bäume bringt auch der Sturm in den Zwölften; besonders (!) der ‚Dreiwochenwind‘ vor Weihnachten . . ., der mit dem wilden Heere in Beziehung steht“ (P. Drechsler, in: Schlesiens volkstümliche Überlieferungen, hgg. von F. Vogt II, 1, S. 16).

[39]) Vgl. o. S. 78ff.

[40]) Man beachte ganz besonders, daß es die bewegten Totengeister, die ekstatischen, dynamischen, also höchst „lebendigen“ Dämonen sind, die hier das Leben der Erde erwecken und befruchten sollen!

[41]) Im II. Teil dieser Arbeit.

[41a]) [Nach Abschluß des Manuskriptes erschien die Arbeit von Nils Lid, „Jolesveinar og grøderikdomsgudar“ (= Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II., Hist.-Filos. Klasse 1932, No. 5, Oslo 1933), auf die ich noch in der Korrektur verweisen möchte. Lids reiche Sammlungen norwegischen Materials bestätigen das hier beigebrachte aufs willkommenste. Besonders sei auf die folgenden Punkte verwiesen: Die wilden Umritte der Burschen am zweiten Jultag, wobei Haustüren aufgebrochen und mit Gewalt Bier gefordert oder geraubt wurde (S. 9ff., 33, 53f. u. ö.); die feierliche Tränkung der Rosse oder des schnellsten Rosses nach dem wilden Julritt zu einer (geheiligten?) Quelle (ib.; sollten damit die Schilderungen der Sage zusammenhängen, wie der Wilde Jäger [Schimmelreiter] sein Roß an einer Quelle trinken läßt? vgl. Weinhold, Abh. d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1898, Philos.-hist. Kl., Abh. I, S. 24; Weinhold denkt an einen Naturmythos, wobei er im Schimmelreiter, der nach manchen Sagen aus der Quelle aufsteigen oder in ihr [bzw. bei ihr] verschwinden soll, einen „weißen Wolkengeist“ sieht. Aber das Motiv von der Tränkung?); ferner das „Betteln“ *(tigga)* um Bier und Geld

Dies war freilich eines der beliebtesten Vorurteile der letzten Vergangenheit, und ich kann es durchaus nicht für Zufall halten, daß dieses Zeit-

---

neben richtigen Raubzügen (S. 11, 23 u. ö.); Ritte durch die Häuser (S. 11f., 34, 37 u. ö.); Reiten und Fahren als Parallelformen des Brauchs (S. 12, 53); Besuch beim Schmied, der am 2. Jultag die Pferde beschlägt (S. 15); von H. H. Einung (Tinn-Soga I, S. 160) wird die wilde Umfahrt ausdrücklich mit dem *oskereid* verglichen (S. 15: „Det lydde dumbjølleklang yvi heile bygdi, og etter som det leid fram mot kvelden, vart det meir som (!) ei oskereid, som køyrde fraa gard til gard"); Schellenklang (S. 15f., 33f., 47); der Warnungsruf: „*or vegen*" (S. 16); regelrechte Verheerungen durch die Umziehenden (S. 27); Ritt über die Felder (S. 27); „Staffan" mit zottigem Pelz und Hut (S. 33); Kultmahlzeiten [nur für Männer] (S. 34f.); Ähnlichkeit der Riten zu Mittwinter und Fastnacht (S. 38, 84ff.); der Abend vor Jul der „gefährlichste" (S. 45f.); Kastrationsmotiv (S. 47, 51); Entführungen durch *Oskoreiden,* und zwar am Julabend (S. 53 u. ö.); die Hunde im Gespensterzug stehlen Speisen (S. 54); Spielleute im Dämonenzug (S. 54); Julbrot als regelmäßige Abgabe für „*Ståle*" (S. 55); *Ståle* als Anführer der Wilden Jagd und als Räuber (S. 52ff. und S. 57, Anm. 1); Verbrennung von Heuschobern durch die Vermummten [auf den Orkaden] (S. 59f.); Pelzvermummungen (S. 100ff. u. ö.). — Der Parallelismus von Glaube und Brauch innerhalb der Jultraditionen wird durch Lids reiche Sammlungen von norwegischen Weihnachtsbräuchen aufs beste bestätigt. L. Weisers bahnbrechende Arbeit erwähnt er nicht.

Nun glaube ich, daß Lid einen höchst wesentlichen Zusammenhang übersehen hat, da er vor allen Dingen die Jul- (bzw. Vorfrühlings-) Zeremonien im Auge hatte, nicht aber die sozialen Hintergründe dieses Brauchtumskreises. Ich sehe mit L. Weiser in diesen Bräuchen nur eine einzelne Seite im Wirken von mehr oder weniger festen Verbänden, die ehemals wohl streng geschlossen waren. Darin liegt nicht nur ihre ungeheure historische Bedeutung, sondern dies gibt wohl auch die Erklärung vieler Eigenheiten ihres Kultes. In Lids Untersuchung beherrschen die fruchtbarkeitsmagischen Züge das Bild fast vollständig. Die ekstatische Dämonie und die mystische Verbundenheit mit den Toten ist dagegen bei ihm nicht deutlich geworden. Gerade in ihr (die sich übrigens auch im Julbrauch nachweisen läßt!) sehe ich die eigenste Triebkraft und den innersten Sinn dieser Kulte — gleichzeitig den Höhepunkt des bündischen Ethos und Pathos.

Allerdings ist es richtig, daß bei den norwegischen Traditionen, die Lid vor allem behandelt, die bäuerlich-fruchtbarkeitsmagischen Faktoren das Feld beinahe zur Gänze beherrschen. So ist die weihnächtliche Totenschar im Norden kein „Heer" mehr, die „Gespenster" sind nicht bewaffnet. Und doch muß diese kriegerische Form uralt sein. Die Gefährlichkeit des Totenreigens wird zwar sehr oft hervorgehoben, doch meist erzählt man dabei von Frauenraub, nicht von Heerzügen. — Ein Beispiel möge den Gegensatz verdeutlichen: Lid hat sehr interessante Belege für einen Ähnlichkeitszauber gesammelt, der den Wollreichtum der Schafe und das Wachstum des Flachses fördern sollte (S. 71ff.). [Wenn übrigens *Ullinn,* wie Lid (S. 91ff.) annimmt, von **wull-* „Wolle" abgeleitet wäre, so könnte *Fillinn,* der als sein Gegenstück zu erscheinen pflegt (s. M. Olsen, Kultminder I, 103ff.), sehr wohl zu **fell-* „Fell" gehören: wir werden pelzverhüllte Dämonenpaare noch in anderem Zusammenhang kennenlernen. Der Stamm **wull-* muß sich nicht unbedingt auf Schaf-Pelze beziehen (vgl. etwa mhd. *des wolfes woll,* s. Lexer 3, 971; vgl. Walde-Pokorny, Vgl. Wb. 1, 296f.).] Doch halte ich es für einen Irrtum, alle Pelzvermum-

alter sehr häufig nur für diejenigen Kulte Verständnis hatte, die auf ökonomischen Nutzen abzielten. Man würde ein nicht unwesentliches Stück Kulturgeschichte unserer Zeit schreiben können, wenn man historisch darstellte, in welchem Maße eine solche Blickrichtung die Religionswissenschaft beherrscht hat. Ich glaube, daß sie zu fundamentalen Fehldeutungen geführt hat.

Gerade die innere Ungleichartigkeit der bündischen Riten sei scharf ins Auge gefaßt. Einige von ihnen sind freilich ganz unzweifelhaft magische Zweckmaßnahmen: so die Fruchtbarkeitskulte wie die apotropäischen Akte. Aber schon diese Abwehrhandlungen umspannen höchst verschiedenwertige Taten: sie reichen vom primitiven Schutzzauber bis empor zum kosmischen Kampf der Óðinskrieger gegen die weltzerstörenden Mächte.

Indem die materialistisch gestimmte Religionswissenschaft die magischen Zweckhandlungen und Nützlichkeitsmaßregeln als den eigentlichen Kern der Religion und als die Erklärung der Religiosität ansah, hat sie sich auch in unserem Fall nicht nur den Blick auf die höheren Formen verbaut, sondern selbst die niederen Funktionen unserer tobenden Scharen mißdeutet.

Bei den höheren Kult-Formen ist nichts zu sehen von praktischen „Nützlichkeitsstreben". Die mystische Vereinigung mit den Toten und ihrem Gott, alle die religiösen und ethischen Pflichten, die daraus erwachsen, die asketisch-harte Zucht der Kriegerbünde, die lebenslängliche

---

mungen der Julzeit als solche ländliche Nutzmaßnahmen zu deuten. Eine beträchtliche Reihe von außernorwegischen Parallelen zeigt uns den Zusammenhang dieser Tiervermummungen mit dem weihnächtlichen Werwolf-Treiben (vgl. o. S. 22ff. und u. S. 345ff.). Das Wesen dieser gefürchteten Mummereien war Raubtierdämonie, nicht Schafwollzauber! Auch Wodan war ein Gott dämonischer Ekstase, nicht, wie Lid will, eine alte Korngottheit (darüber eingehender unten S. 324ff. und Anm. 149d).

Auch die soziale Bedeutung dieses Kultkreises ist bei den norwegischen Belegen nicht mehr deutlich, und doch muß sie, wie vor allem das kontinentale Material erweist, alt sein. Da finden wir als Träger derselben Kulte in der Regel geschlossene Gruppen (vgl. die strenge Bestrafung Unberufener, die sich in die Reihen der Perchten drängen!), bei denen meist die winterlichen Bräuche keineswegs die einzige Funktion sind. Und was besonders wichtig ist: diese „primitiven" Verbände haben sich hier bei fortschreitender sozialer Differenzierung erhalten, haben sich den neuen Verhältnissen angepaßt und sind (wie im II. Teil dieser Arbeit zu zeigen sein wird) außerordentlich wichtige geschichtliche Mächte geworden. Der Keim zu dieser Entwicklung lag aber schon in den „primitiven" kriegerisch-sozialen Verbänden. In Norwegen, wo die bäuerlichen Funktionen ganz besonders gut bewahrt sind, scheinen die übrigen Seiten jener Institution fast durchwegs geschwunden, während in der alten Zeit auch hier noch vieles davon nachweisbar ist.]

Bindung an höhere Mächte und die heroische Bejahung eines dämonischen Schicksals — all das „erklärt“ sich nie und nimmer aus Nützlichkeitsmagie.

Aber noch mehr: nicht einmal die niederen, utilitarischen Formen können jener höheren Kräfte entraten (wenngleich diese zweckhaften Formen in vielen Gegenden sich am breitesten entwickelt haben). Auch diese Kulte zur Förderung der Vegetation und zur Abwehr der Schadensmächte konnten nur durch dämonisierte Menschen ausgeführt werden. Wenn die Butzen, die Perchten, *Gaudens* „Hunde“ oder ihresgleichen kommen, so freut sich jeder Bauer. Denn sie vermögen das Wachstum zu stärken — er selber könnte ihr Wirken ja nicht ersetzen, und wäre er noch so sehr auf Nutzen erpicht. Nur jene „Dämonen“ dürfen solche Riten üben, die Einmischung Unberufener wird streng bestraft. Die Besessenen werden durch übermenschliche Mächte „erfüllt“. Und aus dieser Erfülltheit erst wächst ihr wunderbares Können.

Soziologisch bedeutet dies, daß der Nutzzauber nur eine Einzelfunktion der Geweihten ist: die Verbindung mit „höheren“ Mächten ist nicht jedem zugänglich, der daraus Nutzen ziehen möchte. Sonst würde man jene Kräfte nicht nur den auserwählten Dämonischen zuschreiben.

Auch die Sprache bestätigt uns, daß die Nutzkraft nur eine Wirkung, nicht die Wurzel dieses Kultes war: die alljährlich umziehende, auch Fruchtbarkeit spendende Schar heißt Wütendes Heer, Wilde Jagd, *Odens jakt, Oskoreiden* usf. — aber unter allen ihren so zahlreichen Namen ist wohl kaum ein einziger, der jene nutzmagischen Funktionen in den Mittelpunkt stellte! Die dämonische Besessenheit hat sich nicht im „Dienst“ des Nutzens entwickelt!

Religionsgeschichtlich heißt das, daß sich die niederen Formen von den höheren abhängig zeigen (der „Nutzen“ von der Ergriffenheit!), nicht umgekehrt — und daß das Volk sich dessen bewußt war. Die Verbundenheit, die Einheit mit den verehrten Toten schenkt übermenschliche Kräfte, die dem unberufenen Vereinzelten versagt bleiben.

Eine der schwierigsten Fragen, auf die das Studium des dämonischen Totenkultes uns führt, scheint mir sein Verhältnis zu den geschlechtlichen Orgien zu sein, die für die späteren Fastnachtsfeiern so kennzeichnend sind. Das berühmte alte flandrische Zeugnis von den Ausschweifungen beim Schiffswagenumzug am Niederrhein aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts[42]) weist Züge auf, die dann zumal für den

[42]) s. MGSS X, 1852, S. 309ff.; vgl. J. Grimm, DM⁴, S. 214ff.; s. u. S. 298f.

städtischen Karneval Jahrhunderte hindurch charakteristisch bleiben. Aber wie alt mögen sie sein?

Die kultische Hochzeit eines einzelnen Paares, das ursprünglich einen Gott und eine Göttin verkörpert haben wird und dessen Vertreter bis in die neueste Zeit im Fastnachtsbrauch nachweisbar sind — dieser ἱερὸς γάμος ist nach Oscar Almgrens Forschungen schon auf den nordischen Kultbildern der Bronzezeit nachweisbar[43]). Er wird zum Urbestand dieses Kultkreises gehören. Die Vereinigung der göttlichen Gatten befruchtet die ganze erwachende Natur, wie es Homer in einer berühmten Schilderung verewigt hat[44]).

Aber war die kultische Hochzeit des einen Götterpaares immer verknüpft mit erotischen Kulten aller Festteilnehmer? Ich bin nicht sicher, daß wir die dionysischen Feiern beim griechischen Schiffswagenumzug ohne weiteres ins germanische Altertum projizieren dürfen. Wohl ist es sehr auffallend, daß sowohl in Griechenland wie im deutschen Mittelalter (der Städte?) gerade die Umfahrt des Schiffswagens im Mittelpunkt erotischer Feiern steht. Zwar ist die seelische Kluft zwischen dem dionysischen Rausch und dem Schmutz etwa der Nürnberger Fastnacht[45]) eine ungeheuere, unüberbrückbare. Aber mögen auch der dionysische Grieche und unser spätmittelalterlicher Bürger schier unvergleichbare Gegensätze sein — die Verwandtschaft der Schiffswagenumzüge mit ihren Fruchtbarkeitsfeiern, ihren dämonischen Tierverhüllungen und mancher Einzelheit noch ist nicht hinwegzuleugnen. Haben auch die verschlossenen Nordleute Feiern gekannt, bei denen alle Bande fielen und die Menge sich dem Taumel hingab[45a])?

---

[43]) s. Hällristningar och kultbruk, S. 114ff.; s. auch o. S. 86ff. Allerdings scheinen die Abb. 47a und besonders 47b und 47c (s. a. a. O., S. 82ff.) die Vereinigung mehrerer Paare darzustellen.

[44]) Ilias XIV, V. 346ff.

[45]) Über das Fastnachtspiel s. den III. Teil dieser Arbeit.

[45a]) Am ehesten könnte man bei den Festen des (phallischen) *Frey* an solche Orgien denken. Saxo spricht sich über sie aus (lib. VI., cap. V; ed. Olrik-Raeder I, S. 153f.): „*Starcatherus ... Sueonum fines ingreditur. Ubi cum filiis Frø septennio feriatus ab his tandem ad Haconem Daniae tyrannum se contulit, quod apud Upsalam sacrificiorum tempore constitutus effeminatos corporum motus scaenicosque mimorum plausus ac mollia nolarum crepitacula fastidiret. Unde patet, quam remotum a lascivia animum habuerit, qui ne eius quidem spectator esse sustinuit. Adeo virtus luxui resistit.*“ — Saxo redet hier als ausgesprochener Feind von Uppsala (vgl. auch die Worte: „*.. cum Othinus quidam Europa tota falso divinitatis titulo censeretur, apud Upsalam tamen crebriorem deversandi usum habebat eamque sive ob incolarum inertiam sive locorum amoenitatem singulari quadam habitationis consuetudine dignabatur*“, lib. I, cap. VII., a. a. O., S. 25). Es verbindet sich bei ihm in eigentümlicher Weise der Haß des Klerikers gegen den heidnischen Kultbrauch (und die Abneigung

Es ist jedenfalls merkwürdig: so zahlreich die Belege für die germanische Ekstase des Kampfes sind, die uns den *Berserksgang,* den *Furor teutonicus* schildern, so schweigsam sind die Quellen in bezug auf altgermanische Feiern, die sich mit den südlichen Geschlechtsorgien vergleichen ließen. Und im Gebiet des Mythos steht es ebenso: es wurde schon oben[46]) darauf hingewiesen, wie auffallend in den Sagen vom „Wütenden" Heer die Erotik zurücktritt, während die Kampf-Wut auch diese Dämonenschar kennzeichnet, die nicht umsonst als Heer bezeichnet wird.

Phallische Umzüge haben nach Ausweis der nordischen Felsbilder schon in uralter Zeit stattgefunden[47]). Es ist nicht sicher, ob wir sie einfach mit den Aufzügen des „Totenheeres" identifizieren dürfen, mögen sie auch weithin und früh genug damit verbunden, ja verschmolzen

---

des dänischen Patrioten gegen Schweden) mit dem Eifer des begeisterten Freundes einer heroischen Vorzeit gegen alles Neumodische. Diese Gesinnung führt Saxo wiederholt dazu, gegen allerlei, was ihm unsympathisch, den Vorwurf neumodischer „Weichlichkeit" zu erheben, so auch gegen altheidnisches Brauchtum (z. B. bei der Schilderung der „bellenden" Berserker des *Ingellus,* lib. VI, cap. VII, a. a. O., S. 162; vgl. o. S. 63). Das Glockengetön beim Kultfest in Uppsala wird wohl kaum eine „weiche" Neuheit gewesen sein, sondern zu den akustischen Reizmitteln gehört haben (s. o. S. 11 f.). Und ebenso wird man kaum an das Auftreten von wirklichen „Mimen" beim heidnischen Opferfest denken dürfen. Wie Oscar Almgren gezeigt hat, spielen tanzende und springende Gestalten und „Voltigeure" schon bei den bronzezeitlichen Schiffsumzügen eine ähnliche Rolle wie bei den Bewegungsriten noch der neuzeitlichen Fastnachtsfeiern (s. Hällristningar och kultbruk, bes. S. 19ff. und Fig. 13c—18). Die Worte Saxos werden wohl eher auf solche Riten als auf Orgien gehen. Solche hätte er vermutlich unmißverständlicher gebrandmarkt. — Auch die boshafte Schilderung des Frey-Umzuges in der *Flateyjarbók* (1, S. 337ff.) berichtet nur das Verhältnis der Frey-Priesterin mit dem Vertreter des Gottes, sagt aber nichts von allgemeinen Ausschweifungen, sondern erwähnt nur Gelage *(veizla),* die man ihnen gab. Hätte sich der Verfasser, der auf eine Verhöhnung des heidnischen Kultes aus war und dessen Menschliches mit satirischem Vergnügen ausmalt, eine solche Tatsache (oder auch ein bloßes Gerücht davon) entgehen lassen? Auch Tacitus sagt von der Umfahrt der Nerthus bloß *„laeti tunc dies"* (Germ., cap. 40). —

Vielleicht ist es kein Zufall, daß die allgemeinen Orgien beim Schiffswagenumzug, die an mittelmeerische wie an orientalische Festbräuche gemahnen, bei uns zuerst in Flandern bezeugt sind, also an der Grenze der romanischen Welt, die seit der römischen Kaiserzeit südlichen und orientalischen Kulten offengestanden hatte. Daß selbst in Rom diese Art von Kultformen ursprünglich als etwas sehr Fremdes empfunden und gescheut wurde, hat besonders F. Cumont eindrucksvoll dargestellt (Les religions orientales dans le paganisme romain), der u. a. schildert, wie sehr man lange darauf bedacht war, jene Kulte streng zu isolieren.

[46]) S. 277f.

[47]) s. Almgren, Hällristningar, bes. S. 131. [Vgl. nun auch N. Lid, Jolesveinar og grøderikdomsgudar, 1933, S. 152ff., der die Ähnlichkeit mit griechischen phallischen Prozessionen auf antiken Darstellungen hervorhebt.]

worden sein[48]). In unserem Fastnachtsbrauch sind beide Ströme nachzuweisen. In den Sagen vom Wilden Heer dagegen, deren Überlieferung doch so breit vor uns steht, treten selbst dort, wo die dämonischen Kulte eben der Karnevalszeit[49]) als Dämonie geschildert werden, gerade diejenigen Bräuche fast durchwegs zurück, die jener Gruppe phallischer Riten zuzuzählen sind.

Zur Deutung dieser bemerkenswerten Tatsache sei die folgende Hypothese wenigstens zur Diskussion gestellt: Das fruchtbarkeitsspendende Götterpaar, dessen kultische Hochzeit mit dem feierlichen Wagenumzug verknüpft war, zählt die altnordische Mythologie zum Kreise der Vanen, während der kriegerische Totengott *Óðinn* der Herr der Asen ist. Eine der dunkelsten und am meisten umstrittenen Überlieferungen der nordischen Göttersage erzählt nun vom Vanen-Krieg, einem Kampf jener beiden Göttersippen, der Asen und der Vanen, der endlich zu ihrer friedlichen Vereinigung führt. Meist treten uns in der altnordischen Literatur beide Göttergruppen zur Einheit verbunden entgegen — aber trotzdem bleibt das Bewußtsein lebendig, daß die beiden Stämme einstmals getrennt waren.

Die meisten Forscher dürften der Meinung sein, daß sich in der Sage vom Vanenkrieg irgendwie die Erinnerung an einen alten Gegensatz zweier Kultkreise spiegle. Aber waren die Kultkreise, die hier aufeinanderprallten, vorher geographisch oder durch ihr Alter oder durch die soziale Stellung ihrer Anhänger getrennt gewesen? Diese Fragen sind offenbar für die Frühgeschichte der skandinavischen Mythologie von höchster Bedeutung. Mit voller Sicherheit werden sie freilich kaum zu beantworten sein.

Ein Beitrag zu ihrer Lösung wäre es, wenn man zeigen könnte, daß der vorzüglich vegetative Kult des Götterpaares *Nerthus-Njǫrðr (Freyja-Freyr)* in einem gewissen Spannungsverhältnis zu den bündischen Kriegerkulten der „Totenheer"-Darsteller stand — einer Spannung, die freilich enge, feste und alte Verbindungen beider Formen keineswegs ausschließt. Ich möchte glauben, daß die beiden Kulte nicht räumlich streng getrennt waren, sondern daß sie nebeneinander standen wie die bäuerlichen und die kriegerisch-bündischen Lebensfunktionen desselben Stammes[50]). Dann wäre es desto begreiflicher, wenn die Verschmelzungsformen dieser beiden Kulttypen so mannigfaltig und so fest waren,

---

[48]) s. o. S. 85ff. [49]) s. o. S. 18ff. usf.

[50]) Natürlich konnte in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Stämmen die eine oder andere Funktion überwiegen (freilich nie ganz allein herrschen!), so daß jener Gegensatz auch gelegentlich mit dem Gegensatz z. B. zweier Stämme zusammenfallen konnte.

daß eine sogenannte „reinliche“ Scheidung lebenswidrig wäre[51]). Fruchtbarkeitsmagische Kulte haben auch die kriegerischen Bünde seit alters geübt. Der Belebungszauber der Kraftspiele und „Bewegungsriten[52])“ gehört gewiß zu ihrem Urbestand.

Handwerker im Totenzug

In einer alten Handschrift aus dem 13. Jahrhundert im Besitz des Klosters Reun in der Steiermark finden wir einen Bericht über die *Herlequini familia* eingeschoben, den Driesen[53]) zum erstenmal veröffentlicht hat. Ein Frater des französischen Klosters Vauluisant in der Gegend der Yonne will die Herlekinschar eines Nachts gesehen haben, wie sie mit lautem Getöse vorbeikam: Alle schwebten in der Luft und berührten den Boden nicht mit ihren Füßen. Erstaunlicherweise *(dictu mirabile)* waren in dieser wilden und wirren Schar Handwerker, Metall- und Holzarbeiter, Steinmetzen, die mit ihren Äxten und Hämmern schlugen, und auch Schuster, Kürschner, Weber und Walker und die Beflissenen auch der übrigen Handwerkskünste. Alle diese lärmten unruhig und aufgeregt bei ihrem Werk und sie arbeiteten in Bedrängtheit und Angst, während sie die Luft durcheilten, als wären sie in ihren Werkstätten[54]). Aus dem weiteren geht klar hervor, daß der Berichterstatter den Zug als eine Schar büßender Verstorbener ansieht.

Was haben wohl diese Handwerker im Wilden Heer zu tun? Man könnte hier vielleicht eine jener christlichen Vorstellungen vermuten, die die Vertreter aller Stände im Tod vereinigt sein läßt, wie uns das die alten Totentänze vor Augen führen. Zweifellos denkt der geistliche Gewährsmann bei seiner Schilderung an eine Bestrafung der Totengeister, deren nächtlichen lärmenden Umzug er ja „ängstlich“ nennt.

---

[51]) Übrigens sei hervorgehoben, daß — wie nach dem Gesagten eigentlich selbstverständlich — auch die Asengötter keineswegs als nur kriegerisch aufzufassen sind. *Þórr* war ja ein Bauerngott, und *Frigg* ist doch gewiß auch Fruchtbarkeitsspenderin gewesen. *Óðinn* allerdings, der oberste der Asen, wird, wie ich zeigen möchte, sein eigentliches Gepräge als Gott der Kriegerbünde erhalten haben (s. u. S. 323ff.). Doch auch ihm haben vegetative Züge keineswegs gefehlt!

[52]) s. o. S. 156 und 286ff. [53]) a. a. O., S. 236f.

[54]) *Qui omnes in aere suspensi ferebantur et terram pedibus non tangebant. Porro in illa multitudine turbulenta atque confusa, quod dictu mirabile est, audiebantur inesse fabri, metallarii, lignarii, lathomi, cum securibus et malleis percutientes, necnon etiam sutores, pellifices, textores atque fullones, ceterarumque mechanicarum artium sectatores. Qui videlicet singuli circa opera sua turbati et solliciti perstrepebant, et velut in officinis prorsus commorando ita per aerem iugiter discurrendo in tribulatione et angustia laborabant.*

Durch christliche Höllenvorstellungen mitbestimmt ist sein Bericht gewiß. Aber ob er aus ihnen entsprungen ist? Bei den Totentänzen und verwandten Ausprägungen christlicher Vergänglichkeitsstimmung und Todesphilosophie herrscht ja doch ein ganz anderer Grundgedanke: alles ist im Tode gleich, und gerade die Hohen und Stolzen fallen am tiefsten. Die christliche Todespoesie dieser Art malt die Vernichtung der Starken und Mächtigen dieser Erde immer mit besonderer Vorliebe aus. Sie hätte sich auch hier nicht damit begnügt, gerade nur Handwerker, also doch nur untergeordnete Mitglieder der menschlichen Gesellschaft, als Opfer des Todes darzustellen. Den Totentänzen also kann unsere Tradition offenbar nicht ohne weiteres an die Seite gestellt werden. Welche ist dann aber die Wurzel der Überlieferung?

Ich glaube, wir dürfen das Vorkommen der Handwerker im Wilden Heer in Parallele stellen zu ihrem Erscheinen in den Fastnachtsumzügen. Noch bis in die Gegenwart herab gehören zu den typischsten Figuren gerade altertümlicher Fastnachtsumzüge die Vertreter verschiedener Handwerke. So finden wir es z. B. in der Schweiz[55]), in Österreich[56]), in Nürnberg[57]) usw.

Man könnte die Rolle dieser Handwerksvertreter in verschiedener Weise deuten. Man kann davon ausgehen, daß gerade ein paar bestimmte Typen besonders beliebt sind, wie der Rauchfangkehrer und der Schneider. Der schwarze Schornsteinfeger ist schon in den Nürnberger Schembartbüchern ein immer wiederkehrender Insasse der „Hölle“, und der Gedanke liegt sehr nahe, daß er der verbürgerlichte Nachfahre jener geschwärzten Gestalten sei, die wir im Wilden Heer mehrfach angetroffen haben[58]). Ähnlich könnte es mit dem „Schneider“ stehen. Sein Abzeichen ist nämlich häufig die sogenannte „Streckschere“, jenes Zick-Zack-Instrument, das sich durch einen Griff um ein Vielfaches verlängert, heute bei uns als Kinderspielzeug bekannt, bei einer großen Reihe primitiver Völker jedoch ein oft verwendetes magisches Werkzeug [von dem man vermutet hat, es symbolisiere den Blitz[59])]. Auch bei uns mag dieses Instrument alt sein, und darum könnte man

---

55) z. B. Schweiz. Arch. f. Vk. I, S. 51 f., 127, 257 ff., 261 f., 264 f.

56) z. B. Andree-Eysn, Volkskundliches, S. 156 ff.

57) So stellt z. B. das Pickertsche Schembartbuch (Cod. Nor. K. 444 der Nürnberger Stadtbibliothek, Beilage VII) die Vertreter der verschiedenen Handwerke dar, die die Abzeichen ihrer Berufe (Hobel, Zirkel, Stemmeisen, Säge usw.) tragen. Hinter ihnen ein Narr. Diese Gestalten gingen offenbar im Fastnachtszug.

58) Vgl. Chambers, The Mediæval Stage I, S. 199, 214 f.

59) Hein, Korrespondenzbl. d. dt. anthropol. Ges., 1899, S. 137 f.; Andree-Eysn a. a. O., S. 168 f.; Weule, Leitfaden d. Völkerkunde, 1912, S. 36; Clemen, Arch. f. Religionswiss. 17, 1914, S. 157.

wohl annehmen, der Schneider im Zug sei jünger als seine „Schere". — In gewissem Sinn könnte man zu diesen naturalistischen Figuren des Zuges auch den Arzt, den Quacksalber, stellen, der eine so außerordentlich große Rolle spielt, nicht nur in den Aufzügen, sondern auch in den Fastnachtsspielen und in den possenhaften Szenen der Mysterienspiele[60]). Man hat angenommen, daß in dieser Figur antike Traditionen weiterleben. Sicher ist aber, daß auch der heimische Brauch diese Gestalt hat wachsen lassen. Wir werden noch[61]) einiges von der Rolle des Arztes bei den alten Initiationsriten zu sagen haben, besonders von seiner Tätigkeit bei der Wiederbelebung des zum Schein Getöteten, die bei so vielen Initiationsakten im Mittelpunkt steht.

Man könnte also meinen, daß solche zu Gestalten des Alltags gewordene ehemalige Dämonendarsteller wie „Schlotfeger", „Schneider" (und vielleicht auch Arzt) Anlaß gegeben hätten, später auch andere Vertreter bürgerlicher Berufe im Zuge erscheinen zu lassen, die nicht Erben alter kultischer Spieler waren. Aber erstens geht z. B. an verschiedenen Stellen in den Alpen in den Umzügen außer dem „Schneider" mit der Streckschere noch ein „gewöhnlicher" Vertreter des Schneiderhandwerks mit. Dies spricht nicht dafür, daß sich dieser „eigentliche[62])" Schneider aus dem mythologischen entwickelt habe. Und dann bedenke man auch folgendes: Im späteren Mittelalter, wo die Fastnachtsbräuche schon vorwiegend als Belustigung auftreten, finden wir fast immer die Zünfte an den Zügen beteiligt, und das hat sich vielfach bis in die neue Zeit hinein erhalten. Zünfte sind auch die Träger der alten traditionellen Schwerttänze, z. B. die Metzger in Nürnberg und in Basel, oder die Scheffler in München[63]).

Eine solche feierliche regelrechte Beteiligung von Handwerkern am alten bündischen Ritual ist aber nicht erst eine junge Erscheinung. In jenem berühmten Bericht aus dem Jahre 1133 vom Schiffswagenumzug am Niederrhein, den schon J. Grimm[64]) behandelt hat, lesen wir, daß es Weber gewesen sind, die jenen heiligen Schiffswagen quer durch das Land zogen[65]). Daß ein armer Bauer sich den Brauch der Schiffswagen-

---

[60]) Creizenach, Gesch. d. neueren Dramas I, S. 110f., 409, 417, 455ff.

[61]) Im II. Band. [62]) s. Andree-Eysn a. a. O., S. 168.

[63]) s. z. B. R. Wissell, Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit II, S. 578ff. und passim; auch Meschke, Schwerttanz, bes. S. 17ff.; L. Tobler, Kl. Schriften, S. 96f. [64]) DM⁴, S. 214ff.

[65]) Die von Grimm ausgehobene Stelle steht MGSS X (nicht XII!), S. 309f.: *Est genus hominum mercennariorum, quorum officium est ex lino et lana texere telas, hoc procax et superbum super alios mercennarios vulgo reputatur. Ad quorum procacitatem et superbiam humiliandam et propriam iniuriam de eis ulciscendam pauper quidam rusticus ex villa nomine Inda hanc diabolicam excogitavit tegnam.*

umzüge ausgedacht habe, um die übermütigen Weber zu demütigen, das ist eines jener massenhaften aitiologischen Märlein über die Entstehung alter Kultgebräuche, von denen unsere Quellen wimmeln und die leider viele Forscher, und nicht nur solche vergangener Zeiten, für bare Münze genommen haben. Seit den Untersuchungen von Oscar Almgren über diesen Kultkreis[66]) kann m. E. keinerlei Zweifel darüber bestehen, daß diese Schiffswagenumzüge, die noch in unserem Karneval so häufig sind, auf uralte Riten zurückgehen und auch bei den Germanen schon in grauer Vorzeit üblich waren. Von ihrem Zusammentreffen mit unserem Totenkult des Wilden Heeres ist hier schon mehrmals die Rede gewesen[67]). Für unseren Zusammenhang nun ist es bedeutsam, daß schon im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts eine Gruppe von Handwerkern, die Weber, diesem Kult vorstehen. Denn ein Kult und gewiß kein Scherz war das Herumziehen des tabuierten Schiffswagens, den niemand berühren durfte als jene[68]). Der Zug ging ja auch durchs ganze Land und nahm sicher eine lange Reihe von Tagen in Anspruch. Diese große Feier, die von ihren Trägern also eifrige Hingabe gefordert haben muß, ist mit unserem Totenheerkult vielfach verknüpft worden. Ich schließe nun, daß auch an den Umzügen des „Totenheeres" Handwerker beteiligt waren[69]), nicht nur in späterer Zeit, sondern schon zur Zeit des *Codex Runensis,* d. h. in der Mitte des 13. Jahrhunderts[70]). Es wäre sogar möglich, daß man dazu den Bericht des Ordericus Vitalis stellen dürfte, daß in der *Herlechini familia* Leute mitzogen, die Kleinvieh und Kleider, vielartiges Hausgerät und allerlei Gebrauchsgegenstände *(suppellectiles)* auf Rücken und Nacken trugen, wie Räuber sie fortzuschleppen pflegen[71]).

Mit diesem Beleg stimmt allerdings eine Stelle im *Codex Runensis* überein, die erzählt, daß in der *Herlequini familia* einer einen gestohlenen

---

Accepta a iudicibus fiducia et a levibus hominibus auxilio, qui gaudent iocis et novitatibus, in proxima silva navim composuit, et eam rotis suppositis affigens vehibilem super terram effecit. Obtinuit quoque a potestatibus, ut iniectis funibus textorum humeris de Inda Aquisgrani traheretur.

66) „Hällristningar och kultbruk" (1926/27). 67) S. 85ff., 292ff.

68) *sanccitum quoque erat a iudicibus, ut preter textores quicunque ad tactum navi appropinquarent, pignus de collo eorum ereptum textoribus relinquerent;* a. a. O., S. 310, Z. 35f.

69) Es sei ausdrücklich hervorgehoben, daß diese beiden Formen vorkommen: entweder ziehen ganze Gruppen von Vertretern je eines Handwerks mit, oder die verschiedenen Zweige des Handwerks sind durch nur einen Mann repräsentiert, der da wohl stets ein Abzeichen seines Gewerbes trägt.

70) s. Driesen a. a. O., S. 236.

71) Driesen a. a. O., S. 25; s. o. S. 99ff.

Widder zur Strafe mittragen müsse[72]). Es kann also sein, daß auch bei Ordericus die christliche Vorstellung zugrunde liegt, jene müßten die „Hausgeräte" zur Strafe dafür tragen, daß sie sie im Leben gestohlen hätten. Doch bleibt es auffallend, daß später im Zuge die Handwerker als Zeichen ihres Standes Werkzeuge mittragen, und daß andererseits bei den Exekutionen der „Volksjustiz" alle möglichen Gegenstände mitgeschleppt werden. Die *Herlekins*-Leute im *Roman de Fauvel* tragen beim *Charivari* Küchenhaken, Roste, Mörser und Töpfe[73]); und derlei Hausgeräte dienen auch bei Lärmaufzügen späterer Zeit regelmäßig als Lärminstrumente. Bei den auch im übrigen sehr altertümlichen Strafaktionen der Schweizer Knabenschaften werden bis in die neue Zeit alle möglichen absonderlichen Instrumente mitgeführt: so der Eisengrind, das Hühnerbrett, der Holzschuh, der Kolben, das Hundebeil, der Bogen, das Leiterlein, das Joch, der Weiberfeind, der Judenspieß, das Urren- (d. h. Stieren-)Antlitz und die Leimpfanne[74]). Lärminstrumente sind all diese Gegenstände offenbar nicht. Vielmehr haben wir sie, scheint es, als symbolische Zeichen anzusehen[75]), wie denn auch nach Cysat[76]) die „Gespenster" in der Prozession, die er in scheuem Aberglauben schildert, allerlei *Wortzeichen* (Wahrzeichen) tragen. Wie alt mag deren Rolle sein? Gehörten zu ihnen vielleicht schon jene merkwürdigen *„suppellectiles"*, die die Toten in der *Herlechini familia* bei Ordericus trugen? Ich wage das nicht zu entscheiden.

Die Handwerker aber, die nach dem Zeugnis des *Codex Runensis* im 13. Jahrhundert in der Herlekinsschar mitzogen, sind wohl kaum von den Handwerkern zu trennen, die wir in verwandten Aufzügen als wichtige Personen kennen. Wie ist es möglich, daß sie im „Totenheer" mitziehen und da — als dämonische Wesen angesehen wurden?

Aus der Wirtschaftsgeschichte der Zünfte ist das offenbar nicht zu erklären.

Wir werden im II. Teil dieser Arbeit auch auf die Geschichte dieser Art von Verbänden zurückkommen und dabei jene Frage zu beantworten versuchen.

---

[72]) Driesen, S. 237. [73]) Driesen, S. 105.

[74]) Hoffmann-Krayer, Schweiz. Arch. f. Vk. VIII, S. 92. Der „Eisengrind" ist eine tabuierte Maske (s. o. S. 105ff.), ebenso vermutlich das „Urrenantlitz". Auch der Kolben ist ein Tabugegenstand (darüber im II. Teil), und von dem „Holzschuh" der Knabenschaften läßt sich vermuten, daß er irgendwie mit dem „Bundschuh" von Bauernverbänden vergleichbar sei. Die anderen Gegenstände sind schwerer zu deuten (vgl. jedoch a. a. O., S. 92f.).

[75]) a. a. O., S. 93. [76]) s. u. S. 314f.

Das „Narrenseil"

In solchem Zusammenhang ist ferner des Motivs vom „Narrenseil" zu gedenken, das auch von literarhistorischem Interesse ist. Das Grimmsche Wörterbuch[77]) erklärt das Narrenseil als ein „seil, woran man ehedem den narren band und so führte, daher in vielen redensarten". Aber die vielen alten Belege zeigen uns an diesem Seil nicht einen einzelnen Verrückten, sondern meist eine ganze Schar von „Narren". Besonders die Fastnachtsspiele lieben dieses Motiv sehr. So werden im Spiel Nr. 26[78]) mehrere Männer nacheinander von einer „Königin" der Torheit geziehen, wobei einer um den andern verurteilt wird, ans Narrenseil zu kommen. Auch im *„Morischgentanz[79])"* werden zehn Narren, ans *„narrensail[80])"* gebunden, vor ihre Richterin geführt, die ihre Dummheiten bekennen. Zu einem ähnlichen Schicksal verdammt Frau Venus im Stück Nr. 38 neun *„Gäuche[81])"*: sie müssen das Jahr am Narrenseil ziehen. Und ebenso führte 1527 bei einem Schaffhausener Fastnachtsspiel *„ain freiwlin den babst, kassar, küng und al stend am narensal, iettlichen in sim statt[82])"*. Aus der großen Beliebtheit des Motivs[83]) wird man schließen dürfen[84]), daß es zu dem festen Bestand der reichen spätmittelalterlichen Narrentradition gehörte, und zwar wohl zu den populären Narrenaufzügen.

Dazu stellt sich folgende Mitteilung Geilers von Kaisersberg[85]): Im Wilden Heer (!!), das zu Fronfasten (!) umgeht, laufe jeder in seinem Kleid, der Bauer als Bauer und der Ritter als Ritter, *„und laufen also an einem seil und trägt einer das krös vor im, der ander den kopf in der hand und lauft einer vorrus, der schreiet: flühe ab von dem weg, das dir gott das leben geb! also rett der gemein man darvon"*.

Hier besteht also wieder eine geradezu schlagende Übereinstimmung zwischen den wirklichen und den fabulösen Umzügen der Fastnachtszeit. Die Figuren am Seil, alle durch ihre Ausstattung als Vertreter verschiedener Stände charakterisiert, die zu *„Fronfasten"* umlaufen, gehören in die unmittelbare Nähe des eben erwähnten Schaffhausener Fastnachtsspieles. Aber Geiler, der berühmte Prediger und Gelehrte, spricht nicht von satirischem Karnevalsulk, sondern vom — gespenstigen — Wilden Heer!

---

[77]) VII, Sp. 379, s. v.
[78]) ed. Keller, Bibl. d. Stuttgarter Litt. Ver., Bd. 28, S. 228ff.
[79]) Stück Nr. 14, ed. Keller, S. 121ff. [80]) S. 121, v. 26f.
[81]) ed. Keller, S. 287, v. 8f. [82]) Schweiz. Id. 7, Sp. 752.
[83]) Vgl. auch S. Brants, „Narrenschiff", Kap. 13.
[84]) s. Grimms Wb. a. a. O. [85]) Omeiss, S. 36; s. o. S. 19f.

Die „mythologische“ Mitteilung Geilers von Kaisersberg steht jedoch nicht allein. Ich möchte dazu einen seltsamen Namen stellen, den im Alemannischen das Wilde Heer, dort sonst *Wuetis*- oder *Muetis-Heer* genannt, gelegentlich aufweist, nämlich die Bezeichnung *Muetis-sail.* Ich finde ganz unabhängige Belege für diesen Namen aus Schwaben bei Birlinger[86]) und aus der Schweiz bei Brandstetter[87]). Der Name *Muetisseil* o. ä. ist in dieser Gegend einfach synonym geworden mit den Ausdrücken *Muetisheer, Wuetisheer* usw.

Nach all den anderen hier festgestellten Übereinstimmungen zwischen Fastnachtsbrauch und Totenheersagen wird man an einen Zusammenhang jener „Seil“-Motive nicht zweifeln. Aber wo wird es primär sein? Rochholz hat[88]) ziemlich reiche Zeugnisse zur Vorstellung vom „Strick des Todes“ zusammengebracht. An ein Seil bindet der indische Todesgott *Yama* die abgeschiedenen Seelen. Der Psalmist singt: „der Hölle Bande umfingen mich, und des Todes Stricke überwältigten mich“. Auch Psalm 91, 3 spricht vom „Strick des Jägers[89])“, und Horaz sagt „*non mortis laqueis expedies caput*[90])“. Es liegt nahe, die Vertreter der verschiedenen Stände am Seil des Todes mit der Grundvorstellung der Totentänze zusammenzubringen. Es ist offenbar kein altgermanisches Bild, sondern ein spätmittelalterliches, wenn hier die Vertreter verschiedener sozialer Klassen, der hohen und der niedrigen, an einem Seil einhergeführt werden. Neben dem Vergänglichkeitspathos mag aber schon das eigentlich satirische Moment mitgewirkt haben, zunächst freilich in pathetischer Satire, ähnlich wie sie uns etwa in der ebenfalls alemannischen, stofflich nahe verwandten didaktisch-strafenden Dichtung von „Des Teufels Netz“[90a]) entgegentritt. Ein weiterer Schritt in der Entwicklung hat sich dann vollzogen, als das Todesseil [oder Teufelsseil?[91])] zum Narrenseil wurde. Es ist dies derselbe Übergang von der

---

86) Volkstümliches aus Schwaben I, S. 37.

87) Geschichtsfreund LXII, S. 148, s. auch S. 156, vgl. ferner auch Schweiz. Id. 2, Sp. 1555 f.; schwäb. *müedersēl,* s. Fischer, Schwäb. Wb. 4, 1844.

88) Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 97 und Deutscher Glaube und Brauch I, S. 142 f.

89) Vgl. z. B. auch Fastnachtspiel, Nr. 111, ed. Keller, S. 934, Z. 34.

90) Carm. III, 24, V. 8. Allerlei weitere Zeugnisse bei v. Negelein, Zs. d. Ver. f. Vk. 13, S. 257 ff.

90a) hgg. von K. A. Barack [= Bibl. d. Stuttgarter Litt. Vereins, Bd. 70].

91) Vgl. E. Meier, Sagen ... aus Schwaben, S. 173. — Das Motiv findet sich aber auch in der bildenden Kunst des Mittelalters. Auf dem Tympanonrelief des Fürstenportals am Bamberger Dom (um 1250) schleppt der Teufel seine Opfer an einer Kette mit sich, ganz ähnlich auf einem Relief vom ehemaligen Westlettner im Dom zu Mainz (um 1260, s. Dehio, Gesch. d. deutschen Kunst, Der Abbildungen

strafenden Satire zur lachenden — oft zur selbstgefällig lachenden —, den wir in jener bürgerlichen Epoche oft genug beobachten können. Der Hohn will nicht mehr strafen und bessern, sondern der Satiriker stellt mit einem Behagen, aus dem man oft ein „Gott sei Dank, ich bin nicht so!“ heraushört, die „Narrheit der Welt“ fest. Nicht der Verworfene wird mehr verhöhnt, sondern der Unvernünftige, der Unzweckmäßige. Die unvernünftige Verliebtheit war dabei einer der dankbarsten Gegenstände des Spottes. Wir werden diesen Frontwechsel der Satire bei der literarhistorischen Erörterung des Fastnachtspieles noch genauer ins Auge zu fassen haben. Für den mythologiegeschichtlichen Zusammenhang, der uns hier beschäftigt, scheint mir folgendes von Bedeutung zu sein: Das Narrenseil wird wie das Teufelsnetz und andere ähnliche Vorstellungen irgendwie aus der Literatur[91a]) stammen — sei es aus der satirischen Dichtung, aus der Homiletik, aus Erbauungsschriften oder dergleichen — dagegen wohl kaum aus dem Volksglauben. Aus dem Zeugnis Geilers von den Vertretern der verschiedenen Stände, die zur Fastnacht am „Seil“ aufzogen, und aus den damit nahe verwandten Darstellungen der Fastnachtspiele können wir auf die Existenz mimischer, und zwar offenbar satirischer, Karnevalsdarstellungen schließen.

Für die Religionsgeschichte ist es aber dabei methodologisch höchst lehrreich, daß eben diese Darstellungen vom *„gemeinen Mann“* als übernatürliche Erscheinungen aufgefaßt und dem Wütenden Heer zugeschrieben wurden — und zwar mit einer solchen Selbstverständlichkeit, daß der große Prediger sich darauf berufen konnte, ohne komische Assoziationen an Karnevalsspaß wachzurufen.

Die Mitteilung Geilers wird meines Erachtens durch den an sich merkwürdigen alemannischen mythologischen Namen *„Muetisseil“* bestätigt. Daß dieser Name ganz einfach ein Synonym für *„Muetisheer“* werden konnte, zeigt, wie vorbehaltlos „der gemeine Mann“ sogar auch noch solche — wie wir meinen möchten: höchst menschliche — Aufzüge, Ausgeburten des satirischen bürgerlichen Spätmittelalters, für geisterhaft hielt und sie mit dem Totenheer identifizierte — ein schlagendes Symptom dafür, daß er sogar noch diese als durch und durch dämonisch empfand.

---

1. Band, S. 435). Eine Darstellung am Westportal des Kapellenturms in Rottweil (s. W. Pinder, Die deutsche Plastik... [in: Handbuch der Kunstwissenschaft], Bd. I, S. 1) zeigt statt der Kette des Teufels ein Seil.

[91a]) Vielleicht mit angeregt durch Überlieferungen der bildenden Kunst (s. Anm. 90). Schwerlich dagegen stammt das Motiv aus dem bodenständigen Volksbrauch — und dies eben ist für unseren Zusammenhang das Wesentliche!

Dieser Fall ist deshalb so besonders lehrreich, weil das Motiv vom Narrenseil höchstwahrscheinlich gar nicht dem Kreis altheimischen Fastnachtkultes entstammt, sondern erst verhältnismäßig spät aus ganz anderen Sphären in ihn eingedrungen sein dürfte. Und doch ist es (wie alle anderen, früher besprochenen Motive) von den Energien der Dämonie dieses Kultkreises noch dermaßen geladen worden, daß selbst diese literarisch-satirische Gruppe ins Übernatürliche emporgehoben wurde.

Dies scheint nun psychologisch dermaßen unbegreiflich und überraschend, daß es einer Bestätigung bedarf. Sollte sich aber dies Paradoxon als Tatsache erweisen, so werden wir uns darüber Rechenschaft zu geben haben, wie weit der Bereich ihrer Geltung reicht.

Weitere Belege für die Durchdringung von Mythos und Kult. Folgerungen

Mancher Leser wird sich schon bei mehreren der bisher angeführten Belege gefragt haben, wie es denn möglich sei, daß der Glaube an umherstreifende Tote sich in so schier unbegreiflicher Weise mit menschlichen Bräuchen, mit „volkstümlichen Prozessionen" habe verbinden und durchdringen können. Eine solche Unklarheit im Denken und Handeln, wie sie sich in dieser Vermischung zu verraten scheint, ist dem modernen Menschen ja kaum vorstellbar. Er steht hier vor einem psychologischen Rätsel.

Und doch entspricht ein derartiges Vermengen von Ritus und Mythos, von Brauch und Glaube durchaus der urtümlichen Seelenlage. Wohl jeder hat es erlebt, wie etwa das Kind einen Maskierten fürchtet, auch wenn es „weiß", wer hinter der Verlarvung steckt. Ganz Ähnliches zeigt die Völkerkunde wie die Volkskunde in unzähligen Fällen. Bezeichnend ist die Aussage eines deutschen Mädchens vor seinen Richtern, das im Jahre 1499 einen Maskierten erstochen hatte und dann erklärte, sie habe keinen Menschen getötet, sondern einen Teufel[92]). Noch heute haftet für viele etwas Dämonisches selbst an Maskenaufzügen, die von ihren Trägern selber bereits als ganz harmloser Scherz aufgefaßt werden. Aus mündlichen Erkundigungen weiß ich z. B., daß die alljährlichen Karnevalsaufzüge in dem obersteierischen Städtchen Schladming von benachbarten Bauern noch als etwas Sündhaft-Grauenerregendes, als ein „*Frafi*" (Frevel) angesehen werden, während sie den auftretenden Städtern nur mehr eine traditionelle Belustigung sind (s. o.).

---

[92]) Mannhardt, WuFK I, S. 555.

Sehr deutlich wird diese dämonische Stimmung auch beim Perchtenlauf. Hier „weiß“ wohl jedermann, daß Bauernburschen in den Vermummungen stecken. Aber an verschiedenen Orten taucht die Sage auf, unter eine Schar von zwölf Perchten habe sich eine dreizehnte gemischt, „und das war keine natürliche“, sondern der Teufel selber[93]). Auch M. Andree-Eysn[94]) erzählt, daß unter den Perchten zuweilen ein nicht zu ihnen gehöriger auftauchte. „Mit Schreck erkannten die Perchten ihre Zahl um einen vermehrt, denn in abergläubischer Furcht wurde der fremde Ankömmling für den leibhaftigen Teufel gehalten. Mehr als einmal waren sie mutig genug, denselben anzugreifen, und so sollen öfters derartige Eindringlinge erschlagen worden sein. Wer aber im Perchtengewand mit der Teufelsmaske getötet wurde, dem war der christliche Friedhof versagt, heißt es im Volksmund.“ Die Sage weiß auch zu erzählen, daß diese *„falsche Percht“* Bocksfüße hatte, was den Teufel verriet[95]).

Aber diese und andere Sagen vom „Erscheinen des Dämons selbst“[96]) gehen sicher nicht nur auf Vorfälle zurück, wo ein unberufener vermummter fremder Bursch sich unter die Schar der Masken mischte. Waschnitius hat ganz gewiß recht, wenn er in der Gestalt des auftauchenden Dämons den mythischen Urheber der ekstatischen Mächte sieht, von denen die Verlarvten plötzlich gepackt werden können[97]). Die dämonische Besessenheit beim Maskenkult wird da dem persönlichen Auftauchen eines Dämons zugeschrieben. So schildert J.V.v.Zingerle[98]) den Perchtenlauf folgendermaßen: „Am letzten Faschingsabende war früher das Perchtenlaufen üblich. Es war eine Art Maskenzug. Die Vermummten hießen Perchten. Man unterschied sie in schöne und schieche (häßliche). Erstere waren schön gekleidet, mit Bändern, Borten und ähnlichem geschmückt; letztere zogen sich so häßlich als möglich an, behängten sich mit Mäusen und Ratten, Ketten und Schellen. Alle Perchten trugen Stöcke. Die der schönen waren mit bunten Bändern geziert, die der häßlichen endeten oben in einen Teufelskopf. So ausgestattet sprangen und liefen die Perchten über die Gassen und kamen auch in die Häuser. Unter den schiechen Perchten war auch ein Aschenschütz, der mit einer Windbüchse Aschen und Ruß den Leuten ins Gesicht schoß. Die schönen Perchten teilten manchmal Geschenke aus. So

---

[93]) Vgl. Waschnitius, Perht, Holda, S. 37f., 58, 66, 79, 123, 161f.

[94]) Volkskundliches, S. 163f. [95]) ib., S. 164.

[96]) s. Waschnitius, Perht..., S. 183 im „Verzeichnis der wichtigsten Motive“.

[97]) a. a. O., bes. S. 161f.

[98]) Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes, 1857, S. 88f., vgl. Waschnitius a. a. O., S. 37.

gieng es laut und fröhlich her, wenn die wilde Perchte nicht selbst (!) darunter kam. Mischte sich dieses Gespenst darunter, so war das Spiel gefährlich. Die Anwesenheit der wilden Perchte erkannte (!!) man, wenn die Perchten ganz wild und rasend tobten und über den Brunnenstock hinaussprangen. In diesem Falle liefen die Perchten bald voll Furcht auseinander und suchten das nächste, beste Haus zu erreichen. Denn sobald eine innerhalb der Dachtraufe war, konnte ihnen die Wilde nichts mehr anhaben. Im andern Falle zerriß (!) sie jene, deren sie habhaft werden konnte. Noch heutzutage bezeichnet man Stätten, an denen von der wilden Perchte zerrissene Perchten begraben liegen... (Bei Lienz)."

Die plötzlich einsetzende Ekstase also, die zu unmenschlichem Toben und zu übermenschlichen Kraftäußerungen führt, gilt als ein Werk des „wilden" Dämons. Auch die Steigerung von Bewegungsriten ins Übernormale schreibt man seiner magischen Einwirkung zu. Der Regen- (und Fruchtbarkeits-) Zauber von Perchten, die möglichst hoch über den Dorfbrunnen zu springen suchen, hat ebenfalls mythische Sagen hervorgetrieben, die das übermenschliche Wesen selbst erscheinen lassen[99]).

Aus der Lausitz ist uns folgende Überlieferung erhalten[100]): „Als Anno 1519 zu Guben auf dem Markte die Passion Christi (!) nach Sitte der Zeit mit einfältigen Reimen und allerhand seltsamen Mummereien aufgeführt worden, wozu von Städten und Dörfern weit und breit Adel und Landvolk sich eingefunden, haben unter anderm neun Gubener Bürgerssöhne neun Teufel dargestellt. Da ist plötzlich während der Aktion zu den neun vermummten Teufeln der zehnte leibhaftige und wirkliche gekommen, hat arge Possen getrieben und ist über den Brunnen gesprungen, die andern dazu zu verführen, um ihnen so die Hälse zu brechen. Es ist ihm aber keiner nachgesprungen. Als man nun in dem Aktus so weit gekommen, daß Christus an das Kreuz gehenket wurde, so hat sich dieser zehnte Teufel vom Theater weggemacht und ist in das Gäßlein am Rathhause gelaufen und allda in Feuer aufgegangen. Als man hinzu eilte, war Alles verschwunden, aber denjenigen, so den Herrn Christus dargestellt, hat man in Ohnmacht gefunden. Man hat daher den Aktus abkürzen und ihn alsbald in's Grab legen müssen, allwo er wieder erquicket worden.

Als man hernach den Darstellern ein Essen angerichtet, hat sich der Leibhaftige wieder dabei eingefunden, und sich sonderlich um den Vor-

---

[99]) s. Waschnitius a. a. O., S. 161f.; vgl. auch S. 58.

[100]) s. K. Haupt, Sagenbuch der Lausitz [= Neues Lausitzisches Magazin, Bd. 40, Görlitz 1863], S. 107f. (nach Gerber, Unerkannte Wohlthaten Gottes..., 1720, S. 964); vgl. Waschnitius a. a. O., S. 161.

nehmsten, so den obersten der Teufel Satanas dargestellt hatte, zu schaffen gemacht. Da sind alle heimlich davongegangen; seinen Doppelgänger aber hat er verfolget und also übel zugerichtet, daß der Mann sein Lebtag nicht wieder fröhlich geworden ist."

Sogar die Teufelsdarsteller der Passionsspiele haben sich also vor dem Bösen nicht sichergefühlt! Und er nahte nicht nur als äußerer Feind, sondern er suchte sie auch mit seinen „argen Possen" zum halsbrecherisch-gefährlichen Brunnensprung zu verlocken[101]).

Wo der Mensch in dämonischer Verzückung seine Kräfte anschwellen fühlt, da glaubt er Übermenschliches am Werke — oder Übermenschliche. In der Ekstase erfährt er Unerhörtes. Das zeigen unsere Mythen vom Erscheinen des Dämons in packender Konkretheit.

Professor Tor Andræ, Uppsala, macht mich auf die schlagende Verwandtschaft solch neuzeitlicher deutscher Sagen mit Euripides' „Bacchantinnen" aufmerksam. Auch dort ist es der Gott selbst, Dionysos, der den Mänaden naht und sie verzückt, um sie zu furchtbaren Wahnsinnstaten aufzupeitschen. Die besessene Agaue an der Spitze der Rasenden zerreißt ihren eigenen Sohn:

> „Agaue, schäumend, rollte wild das Aug' umher
> Und dachte nicht mehr, was zu denken ihr geziemt,
> Und ward vom Bakchos fortgerafft und hörte nicht[102])."

Wie seltsam, daß auch unsere Tiroler erzählen[103]), die dämonische „wilde" Percht zerreiße ihre Opfer!

In gewissem Sinne aber stehen die zuletzt angeführten Überlieferungen schon auf der Schwelle, die den Dämonenbrauch von der Vermenschlichung trennt. Die Vermummten werden hier nicht mehr als übermenschliche Wesen aufgefaßt, sondern als „natürliche"[104]). Aber

---

[101]) In Gastein hat v. Freisauff im 19. Jahrhundert eine Sage aufgezeichnet, die die Dämonie des übermenschlich gesteigerten Brunnensprungs in etwas anderer Weise ausmalt: Hier soll ein Knappe dadurch, daß er 14 Tage nicht betete, die Macht gewonnen haben, bei diesem Springen über den Brunnen auf ein Hausdach und von dort in die freie Luft hinaus sich zu schwingen. Als der Pfarrer das Kreuzzeichen über ihn machte, stürzte er herab und starb, indem er noch die Lust des Fliegens pries (v. Freisauff, Salzburger Volkssagen, 1880, S. 492; vgl. Waschnitius a. a. O., S. 58).

[102]) V. 1122—1124 (ed. Nauck). Übers. von J. J. C. Donner (Reclams Univ.-Bibl. 940, S. 53).

[103]) s. o. S. 306. Auch der Wilde Jäger zerreißt bisweilen seine Opfer! (s. o. S. 147).

[104]) s. o.

sie sind in der Maske der übermenschlichen Dämonie unterworfen und werden als Gefäße von ihr erfüllt[105]).

Hier ist nur der eine Dämon — Dionysos dort, die „wilde Percht" hier — von übermenschlicher Art, und die Menschen werden von seinem Wesen ergriffen und für eine Zeit „verwandelt".

Es kommt nun meines Erachtens alles darauf an, einzusehen und zu erfühlen, daß die Kultakte, die wir in den vermeintlich naturmythologischen deutschen Sagen vom Totenheer als reine Dämonie geschildert fanden, einem noch urtümlicheren Bann unterlagen, von noch ungebrochenerer Dämonie erfüllt waren als Euripides' Bacchen! Diese Sagen schildern ja nicht hingerissene, verzückte Sterbliche, sondern Überirdische, Unterirdische, Außermenschliche. Und noch einmal sei das psychologische Symptom zur Betrachtung empfohlen, daß auch die gelehrte Forschung keine Kunde davon erhalten hatte, daß das „Totenheer" aus Vermummten bestand. So streng war jene Scheidung!

Erst wo die Lockerung des Bannes begonnen hat, können Sagen vom Erscheinen „des" Dämons entstehen. Der „Teufel" konnte 1519 noch ins christliche Passionsspiel eingreifen, um erst bei der Kreuzigungsszene zu verschwinden[106]). In unserem Volksbrauch taucht er noch im 19. Jahrhundert auf. Und dies eben ist die Entwicklungsstufe des Kultes, die Euripides dichterisch gestaltet hat. —

Ähnliches wie vom Perchtenlauf weiß das Volk vom Haberfeldtreiben zu berichten, dessen enge Verwandtschaft mit der besprochenen Tradition im folgenden erwiesen werden soll[107]): Wenn die Liste der Haberer, die sich geschwärzt und unkenntlich gemacht haben, verlesen wird und jedes Mitglied des Habererbundes mit „hier" geantwortet hat, so schreit plötzlich mitten in der Schar eine überzählige Gestalt „hier!": das aber ist der Teufel selber[108]). Vergleichen läßt sich mit diesen Berichten auch, daß nach alten französischen Gerichtsakten mehrere „Werwölfe" bekannten, „daß, wenn sie auf Raub auszogen, der Teufel in Wolfsgestalt

---

[105]) Bei den Mänaden allerdings ist von einer eigentlichen Verlarvung kaum mehr zu sprechen. Doch tragen sie Tierfelle. Und die „Mitra" auf ihrem Haupt hat magische Kraft. Darum sucht auch Pentheus der rasenden Mutter diese vom Haar zu reißen, damit sie ihn erkenne und nicht töte:
(V. 1115—1117). ὁ δὲ μίτραν κόμης ἄπο
ἔρριψεν, ὥς νιν γνωρίσασα μὴ κτάνοι
τλήμων Ἀγαυή

[106]) s. o. S. 306f. [107]) s. Exkurs des II. Teiles.

[108]) Queri, Bauernerotik und Bauernfehme in Oberbayern, 1911, S. 70.

unter ihnen war"[109]). Bei den Raubzügen der Pelzvermummten in der Schweiz und in Livland, von denen oben[110]) die Rede war, wird man gewiß ähnliche dämonische Grundstimmungen annehmen dürfen. Wer eine dämonische Maske anlegt, der begibt sich unter den Einfluß dämonischer Mächte.

Erst vor ganz kurzer Zeit hat ein moderner Dichter, der Oberösterreicher Richard Billinger, die schauervolle Stimmung literarisch festgehalten, die der Maskenbrauch in seiner Heimat auch heute noch nicht verloren hat. In seinem Drama „Rauhnacht" und in den Schilderungen aus seiner Kindheit, „Die Asche des Fegefeuers" (1931), hat er die dämonische Gewalt des nächtlichen Larventreibens zu unmittelbarem Ausdruck gebracht. Die Teufelsvermummung läßt wilde Triebe erwachen, die die Trunkenen zu Schreckenstaten hinreißen. Ein Motiv, in dem die instinktive Angst vor den finsteren Gewalten der Verwandlung sich besonders greifbar ausdrückt, findet sich hier: wer eine Maske anlegt, dem kann es geschehen, daß er sich von ihr nicht mehr befreien kann — ein Motiv, das heute z. B. auch noch in den österreichischen Alpen lebendig ist, und zwar fast ganz genau so, wie es die altnordische *Vǫlsungasaga* kennt, die von *Sigmunds* und *Sinfjǫtlis* Werwolfverwandlung erzählt: die beiden streifen Wolfsfelle über — und alsbald können sie nicht mehr aus ihnen herauskommen, und sie heulen wie Wölfe[111]). Billinger hat sich gewiß nicht auf diesen altskandinavischen Sagenbericht gestützt, wenn er den Helden seines Dramas „Rauhnacht", der in der Dämonennacht eine exotische Maske anlegt, plötzlich zu „brüllen" beginnen läßt[112]).

Wir sehen klar, daß jene Umzüge mit Dämonenverkleidungen lange für das Gefühl der Zuschauer dämonische Unheimlichkeit haben, selbst wenn sie wissen, daß nur Menschen in den Masken stecken. Noch stärker aber mußte dieser Bann sein, wo dem Volk nicht bekannt war, wie es um die Organisation der Dämonenerscheinungen in Wahrheit stand. Und wir haben allen Grund zu glauben, daß die Veranstaltung der bündischen Geisteraufzüge ursprünglich vor Außenstehenden strengstens geheimgehalten wurde.

Die primitiven Männerbünde fast aller Erdteile zeigen solchen esoterischen Charakter. Das Geheimnis gehört zu ihren wesentlichsten

---

[109]) Hertz, Werwolf, S. 18, nach Boquet, Discours des sorciers, Lyon 1608, p. 340. [110]) S. 22ff. [S. nun auch Anhang!]

[111]) Vgl. o. S. 191. Das Motiv, daß der Träger der Dämonenmaske sie nicht mehr ablegen könne, lebt heute noch. So habe ich es 1932 in Obersteiermark von Bären-Verkleidungen bei der Schladminger Fastnacht im vollen Ernste erzählen hören.

[112]) III. Aufzug, S. 103.

Zügen[113]). In der Regel wird der Neueingeweihte durch einen Eid verpflichtet, über die Geheimnisse des Bundes, besonders über seine religiösen Mysterien, gegen alle Außenstehenden strengstes Stillschweigen zu bewahren. Auch den alten germanischen Bünden dürfen wir gewiß nicht weniger Verschwiegenheit zutrauen als anderen. Die eidliche Verpflichtung zur Verschlossenheit gegen außen ist uns übrigens auch bei den Germanen wiederholt ausdrücklich bezeugt. Von den schwedischen *Öja-Busar* erzählt Dybeck[114]), daß der neu Aufgenommene nach Vollendung der Kraftprobe auf der Stelle einen Eid ablegte, worüber 1845 nichts weiter mehr bekannt war, als daß er zur Rache bei aufgezwungenen Konflikten *(„trängda mål")* sich verpflichtete, ferner zur Verschwiegenheit nach außen *(„inbördes tystnad")* und zur Verweigerung der Zeugenaussage gegen Verbündete, „so wahr ihm sein Leben lieb sei" *(„så sant lifvet var kärt").* Die Rachepflicht, die Verweigerung der Zeugenaussage gegen den Bundesbruder gemahnen unmittelbar an die Bestimmungen der altnordischen Gilden, die man — nicht sehr glücklich — auch „Schutzgilden" genannt hat und deren heidnische Ursprünge heute wohl allgemein anerkannt sein dürften[115]).

Mit dieser skandinavischen Schwurformel der Eidgenossenschaft der *Öja-Busar* vergleiche man die des bayrischen Habererbundes: Vor etwa 40 Jahren schritt die bayrische Regierung drakonisch gegen die Haberfeldtreiber ein. Obgleich Hunderte von Personen an den Haberfeldtreiben teilgenommen hatten, war es doch lange Zeit völlig unmöglich, irgendeinen der Teilnehmer festzustellen. Nur durch List und eine Vorspiegelung gelang es schließlich den Gerichten, einen der Verdächtigen, den man Monate lang gefangengehalten hatte, zum Sprechen zu bringen, und das gab dann den Anlaß zur Aufdeckung der Organisation und zu ihrer Unterdrückung, wobei über viele Teilnehmer mehrjährige Zuchthausstrafen verhängt wurden. Einen Teil der Verhandlungsakten hat

---

113) s. bes. Schurtz, Altersklassen, bes. S. 347ff.; Webster, Primitive Secret Societies, passim. 114) Runa, 1845, I, S. 95.

115) Möglicherweise besitzen wir ein sprachliches Zeugnis für ein außerordentlich hohes Alter germanischer Eidesverbände in dem latinisierten Wort *Hamedii,* auf das mich Prof. Much aufmerksam macht. Falls dieses Wort nicht aus **Samedii* verschrieben ist (Du Cange s. v.), so wird sein erster Teil auf idg. **com-* zurückgehen (vgl. Kluge, Urgermanisch, S. 8 u. 238). Dessen germ. Vertretung ist sonst bekanntlich *ga-*. Die Lautform *ham-* in *Hamedii* müßte sich also von den gewöhnlichen Bildungen auf *ga-* schon in uralter Zeit abgespalten haben, vielleicht schon vor dem Eintritt des Vernerschen Gesetzes, würde also den Begriff im Germanischen für eine Zeit bezeugen, in der der alte freie idg. Akzent noch lebendig war. Das würde durchaus in Einklang stehen mit dem urtümlichen Charakter der Schwurverbände, den die Ethnologie uns ja zur Genüge kennen lehrt.

G. Queri[116]) veröffentlicht. Aus diesen Akten geht hervor, daß der Schwur, den die Haberer zu leisten hatten, jeden Verräter mit dem Tode bedrohte. Der nächstbeste sollte denjenigen niederschießen dürfen, der etwas verrate[117]). Dies wird durch die Aussage des letzten Haberermeisters, Thomas Bacher in Westerham bei München bestätigt. Nach seiner Mitteilung lautete der Habereid am Ende des 19. Jahrhunderts folgendermaßen: „Ich schwöre bei meinem Leben, unverbrüchliches Schweigen zu wahren über den Habererbund und über das heutige Treiben, nicht List, nicht Gewalt, nicht Zuchthaus, nicht Tod soll mich bewegen, diesen Schwur zu brechen, so wahr mir Gott helfe. Amen[118])!"

Die Mitglieder also schwören in Bayern wie in Schweden bei ihrem Leben, nichts von den Geheimnissen des Bundes an Außenstehende zu verraten. Wir haben keine Veranlassung, für die Männerbünde der alten Zeit mildere Bestimmungen anzunehmen. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn wir die Traditionen der Bünde Jahrhunderte hindurch in tiefes Schweigen gehüllt finden. Ethnologische Forscher berichten uns immer wieder, wie ungemein schwer es sei, in die Geheimkulte primitiver Bünde Einblick zu gewinnen. Oft verdanken sie solche Einblicke trotz jahrelangen Mühen nur irgendeinem Zufall, oft aber sind ihre Bestrebungen, in das Innere des Verbandes zu sehen, überhaupt vergeblich geblieben. Wenn hier der Forscherdrang moderner Gelehrter, die den Eingeborenen mit der Überlegenheit des weißen Mannes entgegentraten, doch an der wesenhaften Verschwiegenheit der Bünde scheiterte, so darf man es nicht unbegreiflich finden, wenn auch die Eingeweihten germanischer Bünde vor ihren ahnungslosen Zeitgenossen das Geheimnis zu wahren verstanden. Man bedenke, daß uns auch von den Inhalten der Eleusinischen Mysterien nur wenig bekannt ist, obgleich Zehntausende von Menschen in Eleusis eingeweiht wurden — und darunter auch Frauen. Trotzdem sind diese Geheimnisse nicht in die Öffentlichkeit gedrungen[119]).

Und überdies war für die Uneingeweihten das ganze Treiben des Wilden Heeres mit einem Kranz von Warnungen umgeben, aus denen

---

[116]) Bauernerotik und Bauernfehme in Oberbayern, 1911. [117]) a. a. O., S. 140.

[118]) Adlmaier, Der Oberländer Habererbund, 1926, S. 29; diese Mitteilung hat Th. Bacher erst nach der endgültigen Auflösung des Bundes gemacht, vgl. a. a. O., S. 7, Vorwort. Der Wortlaut ist natürlich jung, der Schweigegelöbnis als solches aber ist gewiß so alt wie der Geheimbund selber. Daß dieser mit altgermanisch-heidnischen Verbänden in historischem Zusammenhang stehen muß, soll im Exkurs des II. Teiles nachgewiesen werden. — Bacher hat mir persönlich versichert, daß noch in den Neunzigerjahren des vorigen Jahrhunderts gegen 2000 Männer dem Habererbund angehörten!

[119]) s. z. B. Kern, Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, 1927, S. 19.

die zahllosen Warnungssagen geboren wurden, die uns überliefert sind. Sie alle mahnen zur Vorsicht gegenüber der Dämonenschar und verkündigen denen Unheil, die frevelhaft dem Geisterwesen zu nahe zu kommen versuchen. In unzähligen Wiederholungen rät der Volksmund, beim Herannahen des Totenheeres sich platt auf den Boden zu werfen und die Augen zu schließen. Diese Anweisung wird von Süddeutschland bis nach Norwegen so oft ausgesprochen[120]), daß schon daraus völlig deutlich wird, wie fest das Dämonenwesen vom Geheimnis umhegt war[121]).

Die Mythisierung des Kultes als religionsgeschichtliche Grund-Kategorie

Es ist eine stattliche Reihe von Autoren, die durch ihre Mitteilungen über das Totenheer klar beweisen, daß sie nicht im entferntesten ahnten, was hinter den von ihnen geschilderten Teufeln und Gespenstern „in Wirklichkeit" steckte. Der berühmte Kirchenhistoriker Ordericus Vitalis und der Inquisitor Etienne de Bourbon, der Pariser Erzbischof Guilielmus Alvernus im Mittelalter und der Polyhistor Prätorius im 17. Jahrhundert teilten diese naive Ahnungslosigkeit mit ungelehrten Schilderern. Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn auch das „Volk" in jenen Dämonendarstellern wahre Dämonen sah. Hier nur noch ein paar Beispiele dafür, wie erstaunlich weit diese Gläubigkeit gehen konnte. Schon oben[122]) wurde der Bericht des angesehenen Agricola angeführt, daß in Eisleben, „*das wütend heere (also haben sie es genennet) fürüber gezogen sey / alle jar auff den Fasnacht Donnerstag / vnd die Leut sind zugelauffen / vnd haben darauff gewartet / nit anders als solt ein grosser mechtiger Keyser oder König fürüber ziehen*". Er scheint sich hier nicht darüber klar zu sein, daß dieser Zug aus Menschen bestand und nicht aus Geistern. Ähnlich berichtet Prätorius in seiner

---

[120]) Aus einer reichen Fülle von Belegen seien nur ein paar willkürlich herausgegriffen: In Norwegen wird geraten, sich beim Herannahen der Jolasveinar aufs Gesicht zu werfen (bisweilen auch, sich schlafend zu stellen, s. z. B. H. J. Wille, Beskrivelse over Sillejords Præstegjeld, 1786, S. 252f.). Dies wird auch in Deutschland ungeheuer oft wiederholt (s. Plischke a. a. O., S. 75f.). Bisweilen wird sogar die Drohung ausgesprochen, das Wilde Heer töte jeden, der sich vor ihm nicht mit dem Gesicht auf die Erde werfe (s. Peuckert, Schlesische Sagen, S. 199).

[121]) Noch bei zunehmender Verharmlosung bleiben charakteristische Reste dieses Tabus bestehen. Wenn z. B. in Friesland der „König Rowold" umreitet, so darf kein Kind „über die Straße gehn, oder (!) es muß vor sich niederblicken", s. H. Lübbing, Friesische Sagen, S. 214.

[122]) S. 19, 39.

„Blockes-Berges Verrichtung[123]*)“*, wie oben erwähnt: *„von dem treuen Eckhard / welcher auch mit seiner wütenden Rot sich sonderlich sol sehen und hören lassen um die H. Fasten / und solches zwar weit und breit. Sintemal wie ich gehöret auch zu Nürnberg daz Wesen bekant ist / alwo die Leut auss Uppigkeit / oder wegen verwegenheit auf die Wege oder auff die Gassen / auff dem Land nemlich lauffen sollen / solche streiffende Rotte anzusehen“*. Gewiß ist auch hier der Brauch gänzlich dämonisch gefaßt. Besonders interessant ist aber, daß in der Umgebung Nürnbergs zwei Jahrhunderte nach Hans Folz und Rosenplüth der Karneval, der in der Stadt schon so lange bürgerliche Rüpelkomik oder Aufwandsprahlerei geworden war, beim Landvolk noch sein altes Ansehen als übernatürliche Erscheinung bewahrt hatte. Die oben[124]) angeführte österreichische Parallele aus unseren Tagen zeigt genau dasselbe Verhältnis.

Die Straßburger Chronik berichtet 1516 vom „Wüetten-Hör“: *„Disses Jahr nit allein, sondern auch viel Jahr her, hatte man ihn allen Landten, insonder ihm Elsass, Brissgaw vndt anders wo das Wüetten-Hör genandt, nit allein bey Nacht, sondern auch am Tag, ihn Wäldten vnd Bergen gehört. Bey Nacht lieffen sie mit Drummen vndt Pfeiffen uber die Feldter, auch durch die Statt mit grossem Geschrey, mit Liechtern. Solche Gespenst lieffen etwann 50, 80, auch offt 100 vndt 200 miteinander. Der Ein drug den kopff, der Ander dass Kröss ihn Händen, etwann ein Arm oder Schenkel, wie sie im Krieg wahren vmb kommen. Sie hatten Liechter mit Lauffen, also dass man sie erkennen möchte, wer sie sindt gewesen vndt zuuor ahn ihn kriegen vndt anderswo vmb kommen. Es lieff alwegen Einer vorauss, der schreye stetzs: abweg, abweg, das Niemandt nichts schähe ...*[125]*).“* Bisher hat, soviel ich weiß, die gelehrte Forschung in diesem Bericht Phantasiewerk gesehen und nicht an einen Zusammenhang mit menschlichen Kulten gedacht. Und doch ist dieser Zusammenhang meines Erachtens ganz offenbar. Ähnlich wird folgender Bericht von Temme[126]) aufzufassen sein: „In Greifswald war vor 200 Jahren eine erschreckliche Menge Werwölfe, besonders in der Rokoverstraße (!): von da aus überfielen sie alle Leute, die sich abends nach acht Uhr (!) außer dem Hause sehen ließen. Da taten sich die Studenten zusammen und erlegten die Untiere mit Knöpfen

---

[123]) Leipzig 1668, S. 515, und zwar anläßlich der *„Hexenfahrt oder Teuffels-Fest in Fasenachten ...“!*

[124]) S. 304.

[125]) A. Stöber, Sagen des Elsasses, 1852, S. 433f., zitiert nach Panzer, Deutsche Heldensage im Breisgau, S. 83, Anm. 109.

[126]) Die Volkssagen von Pommern und Rügen, 1840, S. 308. Vgl. o. S. 34.

von ererbtem Silber." Dies letztere Motiv, die Tötung der Werwölfe und anderer „fester", unverwundbarer dämonischer Wesen durch Kugeln aus Erbsilber ist ein bekannter Sagenzug[127]). Sehr bezeichnend, daß sich dieses Sagenmotiv an den „Spuk" hat knüpfen können, der abends in Greifswalder Straßen vor sich zu gehen pflegte[127a])! — Auch von einer anderen Universitätsstadt wird erzählt, daß dort das Geisterwesen ganz besonders arg war: in Heidelberg hat man Gespensterumzüge, wie sie anderswo nur zur Fastnachtszeit stattfanden, mehrmals des Jahres gesehen[128])...

Geradezu verblüffend ist es auch, wenn der Luzerner Stadtschreiber Renwart Cysat im 17. Jahrhundert in seinen Collectaneen schreibt[129]): *„Von dem seltzamen Gespenst, so by Nacht wandlet, vnd von dem gemeinen Pöffel dz Guott jns Heer oder die säligen Lütt genennt würdt, sollt aber billicher heissen dz Wuot jns Heer... Nun aber jst diss Gespenst by den Allten vnd besonder dem Pöffel jn grosser Achtung, vnd so wol die, so der Gsellschafft, alls ouch die Lebenden (!), so mitt jnen louffent — so wyt jst die Wellt jn der allten abergloubigen Beredung vormalen, wie noch leider an vilen Orten verblent gewesen, dz wol ze klagen — für heilig vnd sälig gehallten; ouch die, so jme den Namen Wuott jns Heer gegeben, übel gehandlet vnd gestrafft worden, dann diss sälig Volck antworte: ‚Dz dich der Tüffel zerzeere!' Vnd war diss der Hallt, das diss die Seelen wärent der Menschen, die vor der rechten Zyt vnd Stund, die jnen zuo dem End jres Lebens gesetzt, verscheiden vnd nit dess rechten natürlichen Tods gestorben wärent. Die müesstend nun erst nach jrem Tod vff Erden allso wandlen, bis sy die selbige Stund nachmalen erreichtend; vnd allso jn Processions Wys (!) mit einandern vmbher zühen, von einem Ort an das ander, vnd jeder, der ettwan von Waffen (!) vmbkommen, dessen ein Wortzeichen mitt tragen, wie ouch die übrigen sonst ein Anzeig geben, wie sy jr Leben verloren. Vor der Ordnung har gienge allzyt einer, der schrüwe: ‚Abwäg, abwäg, es kommend die Säligen.' Hettend ouch liepliche Seittenspiel, die glychwol sich nit starck, sondern timmer hören lassen. Wie jchs dann jn minen jungen Jaren von denen, die angabent, sölches selbs allso durch die Gassen jn vnser Statt (!) zühen sehen vnd gehört, Anno 1568, erzellen*

---

[127]) Vgl. A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 4. Aufl., S. 287, § 421.

[127a]) Zur Überlieferung von den Greifswalder „Werwölfen" vergleiche man die Bemerkungen über die Fuchs- und Wolf-Symbole verschiedener Jungmannschaften, auch studentischer! s. o. S. 60, Anm. 219.

[128]) s. o. S. 39.

[129]) s. Brandstetter im [Schweizer] Geschichtsfreund, LXII, S. 134ff.

hören. Vnd hettend ouch lebende Lütt vss sonderer Andacht Gsellschaft vnd Fründtschaft zuo jnen; ettwan wandletend sy mit jnen, ettwan wurdent sy von jnen jn jren Hüsern besuocht.“ So besonders ein altes Ehepaar: *„Dise beide allte Eemenschen hatt man jn der gantzen Statt von desswegen desto höher gehallten vnd für sälig geacht, wie jchs dann in minen jungen Tagen selbs gar offt allso gehört melden.“* Ferner[130]: *„... das Guottisheer. Vnd das wären die lieben Seelen der Menschen, die durch Unfäl, Kriegs oder (!) Nachrichters Gwallt sturbent, vor jrem gesetzten Zil.“*

Christlich ist hier der Name *„Selige“*[131]. Alles andere aber weist auf altgermanischen Brauch hin, vor allem der Aufzug in „Prozessionsweise“, eine Vorstellung, die ebensowenig aus dem Sturmmythos stammen kann wie die Teilnahme von „Lebenden“, die liebliche Musik und wohl auch die Gestalt des Warners. Auch aus einem anderen, schon oben[132] angezogenen Bericht Cysats geht mit voller Deutlichkeit hervor, daß auch für diesen berühmten und wohlunterrichteten Staatsmann, der 1573—1614 höchst verantwortungsvolle politische Stellen bekleidete, doch der Bann des Geistertreibens nicht gebrochen war.

Endlich noch ein Beleg über das „Wilde Heer“ aus einer der bekanntesten Sagensammlungen, Birlingers Buch „Volkstümliches aus Schwaben[133]“. Auch dieser Bericht ist meines Wissens bisher immer als ein Stück reiner Sage genommen worden, und soviel ich sehe, hat auch hinter ihm noch niemand das Treiben eines Geheimbundes geahnt. „Ober dem Dörflein Klingenstein ist eine Ruine der alten Burg gleichen Namens. Der Pfad hinauf ist äußerst gefährlich und sehr gefürchtet. Da hinauf zieht nächtlicher Weile von Zeit zu Zeit ein wilder Heerhaufen mit grausigem Toben, Rasseln und Lärm. Im Schloßhof hört man alsbald Wiehern der Pferde, weit in die Nacht hinaus, und Hufschlag. Jetzt gehts an ein Turnieren und wildes Durcheinanderjagen. Wasserkufen werden hin und her geschleppt, und viele Brunnen fangen zu laufen an. Kieselsteine an die Tausende werden in die Höhe, an Fenster und Läden geschleudert, große Massen Sand in die Luft geworfen. Wer sich erfrechen wollte, hinaus zu schauen, dem ginge es übel. Nach Mitternacht setzt sich der Zug wieder, so wie er gekommen, durch die verschlossenen Tore in Bewegung. Morgens ist Alles still; kein Brunnen, kein Kieselstein, keine Sandhaufen weit und breit. Ihre Sprache ist eine alte, jetzt nicht mehr verständliche.“ Auch diese nächtlichen Ereignisse scheinen die Bewohner von Klingenstein dem Walten übernatürlicher Mächte

[130]) a. a. O., S. 136. [131]) s. o. S. 245.
[132]) S. 109. [133]) I (1861), S. 32.

zugeschrieben zu haben. Wenigstens müssen Birlingers Gewährsmänner ihm das erzählt haben, und auch er selber ist offenbar nicht auf den Gedanken gekommen, daß hinter diesen Geschichten etwas anderes stecken könnte als „Naturmythologie". So leicht hatten es die Bünde noch in unserem 19. Jahrhundert mitten in Schwaben. Denn ganz offenbar waren auch hier die Außenstehenden völlig geneigt, hinter dem nächtlichen Getöse den wirklichen Sturm und richtige Gespenster, nur eben keine lebendigen Menschen zu vermuten. So schreibt im Jahre 1766 ein Miesbacher Amtsrichter in einem offiziellen Bericht an die Münchner Regierungsbehörden über ein nächtliches Haberfeldtreiben: *„ainige Behaupteten, es seye ein Nachtgejaid*[134]*)"*.

Aber auch dort, wo das Treiben von Menschen offenbar war, glaubte man wenigstens gespenstische Mächte daran beteiligt. Auch dafür außer den bereits angeführten noch ein paar Belege. So erzählt Birlinger[135]): „in den Freinächten wetteifern (!) in Ertingen die jungen Burschen mit dem Hexenheer in der Ausübung von Bosheiten". Vor dem Haus eines Furchtsamen trieben sie mit einer Putzmühle Unwesen, „weil man ohnedies solche Nächte als des Teufels Mettennächt fürchtet", sie machen einen Höllenlärm, so daß man wohl glauben könnte, „Urian mit seiner Rotte von Lotterbuben treibe seinen Schwank vor dem Hause". So vollführen die Burschen ihre Tollheiten auch in der Nacht des Dreikönigabends[135a]). Auch beim schweizerischen *„Streggelejagen"* ist es nicht ganz geheuer. Die Sage erzählt, daß die Burschen einem der ihrigen einen Streich spielen wollten, indem sie ihm eine Katze als „Streggele" in einen bereitgehaltenen Sack jagten. Das gefangene Tier aber sei zu einem Ungeheuer angewachsen und die Urheber des Spaßes wurden krank, ja ein Teil von ihnen starb[136]).

Die angeführten Beispiele werden gewiß genügen, um zu zeigen, wie im Sinn des Volkes Brauch und Glaube ineinander greifen, und das wird unsere These rechtfertigen, daß die Zeugnisse über das Wilde Heer

---

134) s. Queri, Bauernerotik, S. 72.

135) a. a. O., II, S. 18f.

135a) Ein anderes Beispiel halber Entzauberung des (weihnächtlichen) Maskenkultes ist es, wenn in L. Holbergs Lustspiel „Julestue" (1724) die Magd Pernille ihrer „Madame" von einem Darsteller des Julbockes erzählt, der so gut „Julbock agieren" könne, „als ob man einen richtigen Julbock sähe" (Szene 8: „Madamen skulde ikke troe, hvor profect han kan agere Julebuk, lige ligesaa livagtig, som man saae en ret Julebuk"). Der „richtige Julbock" hat für diese Magd seine Existenz noch nicht völlig eingebüßt! Vgl. H. Celander, Nordens Kalender, 1933, S. 93.

136) s. Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau I, S. 94f.

als mittelbare Belege uns die wichtigsten Mitteilungen über das Fortleben geheimnisumwobener Kulte bei den Germanen geben.

Wenn ich nicht irre, so hat die hier beigebrachte Reihe von Zeugnissen, die sich aus dem 11. Jahrhundert bis in die Gegenwart erstreckt, eine weitreichende grundsätzliche Bedeutung für die Methodologie der Religionswissenschaft. Zeigt sie doch eine durch Jahrhunderte hindurch fortlebende ungebrochene Disposition des Menschen, dämonische Handlung und mythologische Phantasie, Kult und Glauben ineinander verfließen zu lassen, und zwar in einem Ausmaß und mit einer naiven Selbstverständlichkeit, die uns am meisten verblüffen. Besonders ist zu beachten, wie diese seelische Bereitschaft, den Kult mythisch zu nehmen, während der langen Zeit, über die die Zeugnisse sich verteilen, im wesentlichen ganz und gar dieselbe bleibt, und wie diese urtümliche Haltung auch noch sehr gelehrte Männer beherrscht. Psychologisch scheint mir dabei aber besonders die Tatsache wichtig zu sein, daß die Kategorien „Betrug“ und „Enthüllung“, die sich dem „Aufgeklärten“ da aufdrängen, hier nicht zuständig sind. Wenn etwa Prätorius[137]) und andere Schriftsteller des 17. Jahrhunderts den Nürnberger Fastnachts-Mummenschanz als Teufelswerk, oder — unzweideutiger ausgedrückt — als Geisterspuk im eigentlichen Sinne dieses Wortes schildern, so kann man unmöglich sagen, sie und ihre Gewährsmänner seien da einem „Betrug“ zum Opfer gefallen. Denn ein Jahrhundert nach Hans Sachs hat es natürlich in Nürnberg und Umgebung genügend Leute gegeben, die „gewußt“ haben, daß die Schembartläufer und sonstigen Fastnachtsfiguren tatsächlich Nürnberger Bürgersöhne waren. Und diese Aufgeklärten — dazu gehörten diese Nürnberger Großstädter vermutlich zum recht großen Teil — haben aus diesem ihrem Wissen bestimmt kein Geheimnis gemacht (dergleichen liegt ja durchaus nicht im Wesen der Aufklärung). Unsere Polyhistoren hätten somit reichliche Gelegenheit gehabt, sich darüber zu informieren, daß der ganze Teufelsaufzug bloß „menschlicher Schwindel“ sei. Aber dazu fehlte ihnen offenbar eine Voraussetzung: sie hatten kein Bedürfnis nach solcher Aufklärung, kein geheimer Zweifel ließ sie wünschen, den „eigentlichen“, den „natürlichen“ Zusammenhang zu durchschauen. Ihre Disposition zum Glauben an jene Dämonie war so ungebrochen, daß die Skepsis, die doch gewiß auch manchem von ihnen ans Ohr schlagen mochte, keinen Eingang bei ihnen fand. Für die Verbreitung solcher Dispositionen noch im 17. Jahrhundert spricht ja auch die Beliebtheit von Büchern wie Prä-

---

[137]) s. o. S. 18f.

torius' *„Blockes-Berges Verrichtung"*. Mir scheint, daß die Wissenschaft, soferne sie die mythologischen Traditionen nicht nur in deren Spätzeit, sondern auch in ihrer Vollkraft und Blütezeit bloß als literarische Dokumente wertet, zu wenig mit solchen psychologischen Tatsachen rechnet. Mag das höfische Rittertum, mögen die isländischen Altertumsfreunde immerhin völlig „aufgeklärt" gewesen sein — sicherlich ist es ein methodischer Fehler, solche kulturhistorische Einzelfälle zu generalisieren und sie auf jene Schicht ausdehnen zu wollen, in denen die Mythologie gewachsen ist. Für die Realität des mythologischen Glaubens gibt dies Ernstnehmen menschlicher dämonischer Veranstaltungen ein denkwürdiges Beispiel und einen lehrreichen Maßstab. Wenn der Beweis geglückt sein sollte, daß mitten im kultiviertesten Europa dieser Dämonenbann bis in die Neuzeit hinein in völlig ungeahnter Weise herrschend war, dann wird sich für die Beurteilung frühzeitlicher Mythologien das Gefühl für solche Seelenhaltung als unumgängliche Bedingung erweisen.

Aber selbst wenn uns die Psychologie der „Uneingeweihten" einigermaßen verständlich sein mag, so bleibt noch ein Wort zu sagen über die Haltung der „Eingeweihten". Daß der Gutgläubigkeit der Außenstehenden auf der Seite der Eingeweihten ein starkes Gefühl von Esoterik und Exklusivität entsprechen mußte, liegt ja auf der Hand. Man versteht ohne weiteres, wie ein solches gemeinsames gefährliches Geheimnis die Mitwisser untereinander verbinden mußte, — denn gefährlich war dieser Teufelsspuk vor seiner völligen Verharmlosung ohne jeden Zweifel, und nicht nur zur Zeit der Inquisition. Aber was haben diese Gebräuche für ihre Träger selbst bedeutet?

Zu bedenken ist dabei einmal, daß das Ritual mit einer beinahe unvorstellbaren Treue festgehalten wurde[138]). Schon das zeigt, daß man nie einfach dem jugendlichen Übermut die Zügel schießen ließ, sondern daß der einzelne den ererbten Formen streng unterworfen war. Sonst wäre natürlich die Bewahrung so vieler Einzelzüge durch Jahrhunderte hindurch ganz unmöglich gewesen. Schon darum dürfen wir in diesem traditionellen Brauchtum, auch dem tollsten, nicht bloß wilde „Ausgelassenheit" sehen.

Ebenso falsch aber wäre es auch, die Darstellung übernatürlicher Mächte einfach als „Betrug" abtun zu wollen, wie dies rationalistischen Forschern immer und immer wieder unterläuft. H. Websters lehrreiches

---

[138]) Ein besonders lehrreiches Beispiel für die fast unglaubliche Zähigkeit, mit der auch scheinbar zügellose Volksbräuche dieser Gruppe fortgeführt wurden, bietet die Geschichte der *„Charivaris"*, die im II. Teil erörtert werden soll.

Werk über die primitiven geheimen Gesellschaften[139]) etwa bietet zahlreiche Beispiele für eine solche Einstellung. Allerdings berichtet er eine ganze Reihe von Fällen, wo die Außenstehenden durch die Eingeweihten einfach getäuscht werden, wenn etwa die Mitglieder Fleischopfer als Gabe für einen Geist einsammeln und sie dann selber verzehren[140]) oder wenn man den Weibern erzählt, das Heulen des Schwirrholzes werde von einem Gott ausgestoßen, während man dem neuen Mitglied zeigt, wie jenes Holzinstrument seinen Ton hervorbringe, wobei man den neu Eingeweihten bei seinem Leben verpflichtet, dies Geheimnis gegen alle Außenstehenden zu verschweigen.

Aber gerade dieser letztere Fall ist ungemein lehrreich: denn auch nach dem esoterischen Glauben ist das Schwirrholz nicht etwa ein gewöhnliches Lärminstrument, sondern es ist der Sitz eines Dämons, vom Dämon geweiht oder gar mit ihm identisch. Der „Betrug" ist also nur ein sehr relativer. Auch die Eingeweihten sind nicht kalt berechnende „Desillusionierte", sondern auch sie sind durch einen über ihnen stehenden, nicht von ihnen abhängigen Glauben gebunden. Dies zu übersehen, heißt meines Erachtens den ganzen Kreis zugehöriger Erscheinungen mißverstehen.

Für unsere Geheimbünde gilt dasselbe. Schon die Rolle von Teufeln und Dämonen beim Haberfeldtreiben und Perchtenlauf, wovon oben die Rede war, beweist dies aufs deutlichste. Die Dämonenverkleidung ist ein dämonisches Tun, über das dämonische Mächte walten. Der ekstatische Maskierte fühlt sich von übernatürlichen Kräften getrieben, beseelt, „besessen". Er ist kein flacher Schwindler, sondern ein Erfüllter. Es ist, glaube ich, eine jüngere Entwicklung, wenn etwa die dämonische Percht von den „natürlichen" unterschieden wird. In älterer Zeit fühlten sich gewiß auch die „natürlichen" Perchten als „wirkliche", eben als das, was sie darstellten: als dämonische Wesen. Dieses Doppelbewußtsein zu verstehen, fällt dem modernen Menschen nicht eben leicht. Einerseits wußten die Mitglieder mehr als die Außenstehenden. Sie wußten, daß jene draußen manches Geheimnis nicht wußten, das den Eingeweihten bekannt war. Aber dieses esoterische Wesen einfach Betrug zu nennen, ist ein plumper psychologischer Fehler, denn auch die Wissenden selbst — ja sie vor allem — standen unter dem Banne der Dämonie, die nicht von ihnen „gemacht" war, von der vielmehr sie selber abhängig waren.

Deutlich spiegelt sich das Gefühl für die dem Menschen übermächtige Dämonie magischer Verkleidung in der folgenden flämischen Sage wider:

---

[139]) Primitive Secret Societies, passim.

[140]) Auch dieses wird aber ja gewiß bei sakralen Opfermählern genossen worden sein, an denen Übermenschliche teilhatten oder teilnahmen!

„In alten Zeiten soll es viele Jünglinge gegeben haben, die im Besitze eines Zauberfelles waren, das sie zu gewissen Zeiten anlegen mußten und durch das sie dann Werwölfe wurden. Außer der Zeit waren sie dann wie alle anderen Menschen, vielleicht noch besser, waren gut und freundlich zu jedermann und taten nie jemandem etwas zuleide. Waren sie aber Werwölfe, dann mußte man sich vor ihnen in acht nehmen. Viele dieser Ärmsten wünschten wohl sehr, des verhängnisvollen Felles ledig zu sein, aber das hielt sehr schwer. Zu Doel lebte ein solcher Mensch; das war ein braver Bursch, dem jeder zugetan war ...[141])." Die Sage erzählt dann weiter, wie gefährlich es sei, einen solchen „Werwolf" nicht frei gewähren zu lassen, und welch großes Unglück daraus entstanden sei, als man ihn zu der bestimmten Dämonenzeit ins Haus einsperrte.

Erst wo die Traditionen verharmlost waren, vor allem wohl in Städten, löste sich dieser Bann, vielleicht zuerst für die Mitglieder, dann für die Außenstehenden. Aber nicht einmal diese Reihenfolge wird man sicher und generell behaupten können. Überhaupt wird diese Verharmlosung nur sehr langsam geschehen sein. Ein leises Grauen mag noch lange nachgezittert haben und dem Brauch seinen besonderen Reiz gegeben haben. Auch werden natürlich Kinder und einfache Gemüter am längsten befangen gewesen sein, ja sie sind es bis heute.

In ihrer Verharmlosung sehe ich die entscheidende Wendung in der Entwicklung unserer Tradition. Nur wo der alte Kult rein menschlich-willkürlich geworden war, nur dort konnte er in der bürgerlichen Öffentlichkeit zur „Belustigung" werden. Wir werden diese entscheidende historische Entwicklung, die sich sozusagen vor unseren Augen vollzieht, noch zu prüfen und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung zu würdigen haben.

Noch einmal sei mit Nachdruck betont, daß die hier herausgearbeiteten „Kult-Mythen" nicht verwechselt werden dürfen mit den Erklärungs-Mythen, die die Entstehung von Kulten aitiologisch deuten[142]). Diese aitiologischen Mythen pflegen zu berichten, wie das Gegenwärtige einstmals in der Vergangenheit entstanden oder geschaffen worden sei. Solche Ursprungssagen knüpfen sich bekanntlich nicht nur an Kulte,

---

[141]) Vlämische Sagen, Legenden und Volksmärchen, hgg. von G. Goyert und R. Wolter, Jena 1917, S. 129.

[142]) Vgl. auch K. Th. Preuß, Der religiöse Gehalt der Mythen, 1933 [= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 162].

sondern auch an Naturerscheinungen, an Ortsnamen und tausend andere Dinge. Sie müssen durchaus nicht immer religiöser Art sein, wenngleich religiöse Deutungen in Frühzeiten alle anderen überragen.

Bei den Ursprungssagen, die sich an Kulte knüpfen, sind wir m. E. imstande, zwei Gruppen grundsätzlich zu scheiden. Die eine könnte man sekundäre nennen. Hier wird einem Brauch, der seit alten Zeiten lebt, aber nicht mehr recht (oder gar nicht mehr) verständlich ist, ein neuer Sinn unterlegt, der den Verlauf und oft auch den Ursprung der Kulthandlung verständlich machen soll. Dazu gehört zum Beispiel jene schwäbische Sage, die die Trinksitten der Weibergilden erklärt: die Frauen sollen von der Gemeinde alljährlich an einem bestimmten Tag Wein geschenkt bekommen als Lohn dafür, daß sie „einst" den Wagen einer „Gräfin" umherführten[143]). Zu dieser Gruppe sind ferner die zahlreichen Überlieferungen zu stellen, die die Entstehung wehrhaft-kultischer Bünde mit diesem oder jenem historischen Ereignis verknüpfen — was von der Forschung betrüblicherweise sehr häufig für bare Münze genommen worden ist. Solche sekundäre Erklärungen (deren am üppigsten wuchernden Zweig wohl die allegorisch-abstrakten „Ausdeutungen" alter Riten bilden) vermögen gerade das Charakteristischste des Kultes in der Regel nicht zu deuten, lassen es aber häufig nebenher weiterbestehen, allerdings meist in mißverstandener Darstellung[144]).

Anders die Ursprungssagen, die den eigentlichen Sinn des Kultes berichten[145]) und die ich primäre nennen möchte. Dazu gehören m. E. etwa die vielen Sagen, die erzählen, daß die alljährlichen Opfer für die Wilde Jagd eingeführt wurden, weil der Wilde Jäger selbst „einst" kam, um sie — für die Wilde Jagd — zu fordern oder zu erzwingen[146]).

Wenn der Zusammenhang zwischen Mythos und Kult, ja ihre ehemalige Einheit, so bestanden hat, wie wir dies zu erweisen suchten — dann werden sich viele Aitiologien dieser Art als ursprünglich und „primär" erweisen, während gerade solche „mythologische" Ursprungssagen früher als besonders phantastisch gelten mußten. Umgekehrt werden viele Entstehungstraditionen pseudohistorischer, euhemeristischer und allegorischer Art, die an unser Brauchtum geknüpft sind, sich als sekundär enthüllen, sobald wir den ursprünglichen Sinn solcher „Bräuche" im eigentlich Mythologischen gefunden haben.

---

[143]) s. o. S. 92f.

[144]) Vgl. den Umzug der „Gräfin" in einem von Weibern [warum?] gezogenen Wagen, s. o.

[145]) Darüber vgl. die bedeutsamen Ausführungen von V. Grønbech, The Culture of the Teutons, bes. im letzten Teil!

[146]) s. o. S. 126 u. ö.

Und doch ist noch ein tiefer Unterschied zwischen diesen (primären) Ursprungsmythen und den eigentlichen Kult-Mythen in dem oben umschriebenen Sinn. Der Ursprungsmythos erzählt von der göttlichen Einsetzung menschlicher Kulte. Was heute noch geschieht, das sei einstmals von übermenschlichen Mächten gestiftet worden: ihr Walten wird in die Vergangenheit zurückgeworfen.

Der Kult-Mythos aber legt das Übernatürliche nicht ins Vergangene, sondern ins Hier und Jetzt. Die Schilderer des Totenheeres sahen und hörten die Toten selber in greifbarer Gegenwart durch die Straßen und Wälder ziehen, und der Schimmelreiter „selbst“ war bei ihnen. Und auch für die Vermummten selber war ihr Tun übernatürliche Wirklichkeit[147]).

---

[147]) Noch einmal sei das Mißverständnis abgewehrt, es werde hier der Kult als nicht „mythisch“ ausgegeben, wenn in diesem Buch wiederholt von einem Primat des mimischen Kultes vor dem epischen Mythos gesprochen wurde. Um etwa das Totenheer „darzustellen“, mußte man gewiß zuerst an ein Totenheer glauben. Nie wird man sich dämonisch maskiert haben, ohne dabei an Dämonen zu „denken“. Dies aber heißt nicht, daß eine mündliche Mythologie als ein System von Erzählungen zuerst dagewesen sei, die man dann irgendwann später gelegentlich dramatisierte und zur Darstellung brachte. Weltentstehungsmythen und andere aitiologische Fabeln (denn aitiologisch ist ja auch die Gattung der Kosmogonien!) werden freilich stets nur in der epischen Sphäre gelebt haben. Keineswegs alle Mythen aber sind von solch epischer Art. Zwischen epischen und „dramatischen“ Überlieferungen (und den „lyrischen“ der kultischen Hymnik) zu scheiden, wird höchst fruchtbar sein.

Die Sagen vom Totenheer, die wir hier untersucht haben, sind zum größten Teil Schilderungen des Dämonenkultes durch uneingeweihte Beobachter, sind also in diesem Sinne sekundär. Das eigentlich „Primäre“ war der Glaube der Eingeweihten, der den dramatischen Kult bestimmte. Wir könnten diese Glaubensinhalte „Kern-Mythen“ nennen. Sie beseelten und gestalteten die mimischen Darstellungen. Aber sie sind nicht aufgezeichnet worden.

In vielen Dingen werden sich die Anschauungen der Außenstehenden mit jenen „Kern-Mythen“ freilich gedeckt haben. So in der Überzeugung, daß in dem nächtlichen Zug die Totengeister seien, daß durch Opfer an die Totenschar das Wachstum gefördert werde und ebenso durch deren „Toben“ usf. Aber man sieht: diese „Kern-Mythen“ sind keine eigentlich *epischen* (wenn sie auch mündlich durch die Zeiten vererbt wurden). Ihnen kommt allerdings ein logischer Primat vor den zugehörigen Kulten zu, aber kein zeitlicher. Daß z. B. der ekstatisch-lärmende Lauf über die Felder Fruchtbarkeit erzeuge, konnte man sich weder erzählen noch konnte man es „glauben“, wenn es einen solchen Kult in der betreffenden historischen Periode „noch“ nicht gab. In solchen Fällen Glauben und Brauch zu trennen, ist unmöglich und müßig.

Was für derlei einfachste Formen zutrifft, konnte auch bei reicher entwickelten gelten. Auch unter anderen Mythenüberlieferungen können wir, sobald nur unser Blick dafür geschult ist, Gestaltungen entdecken, die aufs engste an den Kult geknüpft gewesen sein müssen. Wir dürfen diese Kult-Mythen „dramatische“ Mythen

Ganz spät erst heißt es, man habe die Toten und den Schimmelreiter „nachgeahmt“[148]). Ursprünglicher ist eine Form, bei der wir mit höchst unzulänglichen Sprachmitteln die Darsteller als „Repräsentanten“ der Überirdischen zu bezeichnen pflegen. Was man da „Repräsentation“ nennt — deutlicher wäre schon das deutsche „Wieder-Vergegenwärtigen“ —, das ist in Wahrheit ursprünglich eine mystische Einheit des Darstellers mit dem Dargestellten.

Solche Einheit mit dem Übermenschlichen ist die Seele dieser Kulte. So ist im ekstatischen Gemeinschaftskult der Bünde die Einheit der Lebenden mit ihren verehrten Toten religiöse Wirklichkeit geworden. Dämonische Verbundenheit mit diesen Unsterblichen — das ist ihr Wesen, ihr Ethos und Leben.

Die neue Zeit ist geneigt, bei dem Wort „Ekstase“ an den Ausbruch zügelloser Triebe zu denken, an wüstes Freiwerden gehemmter chaotischer Gewalten[147a]).

Es ist eine Tatsache von ungeheuerer Tragweite, daß unser ekstatischer Kult von ganz andern Kräften zeugt. Dies „Außer-sich-Geraten“ der Dämonisierten ist nicht ein Hinstürzen ins Chaotische, sondern ein Eingehen in die bindende Gemeinschaft der Verstorben-Unsterblichen: eine Quelle unermeßlicher sozial-staatlicher Energien. Und dieser Vorgang ist nicht „zufällig“, kein individuelles Erlebnis vereinzelter Personen. Sondern wir stehen hier vor einer religiös-sozialen Grundform des Daseins, die allenthalben lebendig war. Die höchste Lebenssteigerung dieser Menschen führte sie zur Gemeinschaft mit ihren Toten.

Dies ist der letzte Sinn des Mythos vom Totenheer.

Wodan und die germanischen Männerbünde

Wenn die vorgelegte Untersuchung den Beweis hat führen können, daß die germanischen Traditionen vom Totenheer nicht bloße Naturmythologie sind, sondern zum wesentlichsten Teil einem bündischen Dämonenkult entsprungen sind — was folgt aus dieser Feststellung für die Gestalt des Führers der Wilden Jagd, den Gott Wôdan?

---

nennen. (Einen kühnen Deutungsversuch in einem ähnlichen Sinn hat Bertha S. Phillpotts in ihrem Buch „The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama“ [Cambridge 1920] unternommen, wobei sie freilich weit ins Reich des rein Hypothetischen geraten ist.) [147a]) s. o. S. VIf. und u. S. 340f.

[148]) Wozu manchmal gefügt wird, daß jene „in früheren Zeiten selber“ umherzuziehen pflegten. Vgl. o. S. 6 und 78f.

Die neue Perspektive[149]) der germanischen Totenmythologie, die L. Weisers Arbeit eröffnet hat, muß uns wohl auch den germanischen Totenführer *Wôdan* in neuen Umrissen erscheinen lassen.

Ich glaube, daß uns sein vielumstrittenes Wesen erst faßbar wird, wenn wir ihn als Gott der ekstatischen Männerbünde sehen. Da erst, so scheint es mir, treten die vielfachen und scheinbar so widerspruchsvollen Seiten im Bilde dieses berühmtesten Gottes der Germanen zur Einheit zusammen, erst da wird er zur Gestalt[149a]).

Keine germanische Gottheit hat die Sinne so auf sich gezogen wie dieser geheimnisvolle Göttervater[149b]). In der altnordischen Dichtung ist er der vielgestaltigste unter den Göttern, und schon die unendlich wechselnden Namen, die man ihm dort gab, bezeugen, wie sehr er die Geister beschäftigte. Auch die moderne Forschung hat sich um den rätselhaften *Wôdan* mehr bemüht als um andere mythologische Gestalten, deren Wesen klarer zutage lag. Und doch muß man sagen, daß es diesen Bemühungen nicht gelungen ist, die beherrschende Einheit in der Vielheit hervortreten zu lassen, den Mittelpunkt zu finden, in dem die vielspältigen Eigenschaften dieses Gottes zusammenhängen.

Er ist Sturmgott und Erntegott, er ist Kriegsgott wie Runengott, ist Totengott und der Gott der „Wut", der Herr der Dichtkunst und der Liebesabenteuer, aber auch des Zaubers und der Tücke, der Masken und der Menschenopfer.

Wie finden wir uns in diesem Gewirr zurecht? Ist *Wôdan-Óðinn* nur ein Sammelname für die verschiedenartigsten mythologischen Funk-

149) Die wichtigste Vorarbeit in dieser Richtung war wohl L. v. Schröders Buch „Mysterium und Mimus im Rigveda" (1908). Völlig ohne Nachfolge waren, wie oben bemerkt, Fel. Liebrechts Untersuchungen über das Wilde Heer im Anhang seiner Ausgabe der *„Otia Imperiala"* des Gervasius von Tilbury (1856) geblieben.

149a) Zum Grundsätzlichen vgl. den Abschnitt „Über das Prinzip der mythologischen Gestaltenbildung: Anthropomorphe und kultische Strukturen", o. S. 269ff.

149b) Seit Henry Petersens Dissertation „Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold" (Kopenhagen 1876) ist es üblich geworden, die nordischen (und sonstigen) literarischen Mitteilungen über *Wodan-óðins* Bedeutung anzuzweifeln und ihn für einen „jungen" und wenig verwurzelten Gott zu halten. Dabei haben Schlüsse *ex silentio* bei weitem die größte Rolle gespielt. Vgl. darüber vor allem die treffenden Bemerkungen Neckels (Zs. f. Deutschkunde, 1925, S. 92ff.; s. auch seine „Altgermanische Kultur" [= „Wissenschaft und Bildung", Bd. 208]). Übrigens hat m. W. keiner von den negativen Kritikern erklären können, warum gerade dieser Gott, der in des Tacitus Gesichtskreis als der höchste geehrt worden ist, ein Jahrtausend später im nordischen Schrifttum eine ganz ähnliche königliche Stellung innehat. Wenn dieser Gott sich spät „ausgebreitet" hätte (vgl. u. Anm. 159b), was für eine ganz besondere Kraft ist es dann gewesen, die ihn auch hier eine Herrscherstellung erringen ließ?

tionen, am Ende vielleicht nur das umrißlose, ungestaltete Mischungsergebnis eines späten religiösen Synkretismus? Was war dann aber sein ursprüngliches Wesen, was ist er gewesen, ehe die Umrisse seines Bildes durch ästhetisches Spiel aufgelöst und verwischt wurden, ehe sein Charakter so schwebend wurde, wie ihn uns manche Quellen zeigen — oder zu zeigen scheinen? Diese Frage führt zu der nicht minder wichtigen: Wo begönne denn die Vernebelung der Gestalt und bis zu welchen Grenzen läßt sich in ihrem reichen und mannigfaltigen Wesen noch ein sinnvolles Ganzes erkennen?

Es scheint mir, als wären all die Versuche wenig glücklich gewesen, die *Wôdans* vielfarbig schillerndes Bild aus einem einzelnen seiner Charakterzüge „ableiten"[149c]) wollten, z. B. aus seiner Funktion als „Sturmgott". Wie erklärt sich daraus etwa sein Verhältnis zum Zauber, zur Fruchtbarkeit, zum Krieg, zu Vermummungen, zu Liebesabenteuern, zur Dichtkunst? Kein Zweifel, man kann da alle möglichen Übergänge und Zwischenglieder konstruieren und hat es in der wechselvollsten Weise wirklich getan. Aber sehr überzeugend scheinen mir diese Hilfskonstruktionen eben nicht. Gerade die Beliebtheit solcher Luftbrücken hat der Mythologie mitunter den Ruf einer minder festgebauten Wissenschaft eingetragen. —

Ganz entsprechende Schwierigkeiten entstehen übrigens auch, wenn man, wie das öfters geschehen ist, von *Wodans* Funktion nicht als Sturm-, sondern Fruchtbarkeitsgott seinen Ausgang nimmt und alle seine übrigen Eigenschaften, darunter die eben erwähnten, aus seiner Herrschaft über das Wachstum herleiten will[149d]). Wie der Ackergott etwa

---

[149c]) Vgl. die Bemerkungen o. S. 270ff.

[149d]) [So noch jüngst N. Lid in seiner Abhandlung „Jolesveinar og grøderikdomsgudar (= Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Kl. 1932, No. 5), Oslo 1933, die nach Abschluß meiner Arbeit erschienen ist. Lid bestreitet (S. 149f.) den Zusammenhang des Namens *Wôdan-óðinn* mit dem Wortstamm **wôð-* „Wut". Vielmehr stellt er ihn zu einem von ihm erschlossenen Neutrum urgerm. **wôða-* „semen masculinum", das er von einem Verbum **wăðan,* entsprechend neunorw. *vada* „søle, slaske, spilde Vædske" ableitet. Wodan sei nämlich ursprünglich (*frå fyrsten,* S. 149) ein phallischer Fruchtbarkeitsgott gewesen.
Diese Konstruktion wird sich nicht halten lassen. (Vgl. o. S. 289ff., Anm. 41a.)
Erstens besteht kein Grund, mit Lid Wörter wie norw. und schwed. dial. *oden* „brünstig", *od* n., *oda* f., *ode* m. „Brunst", mndl. *woeden* „heftig begehren, durch ihre Glut verzehren (von der Liebe gesagt)" [aber auch „rasen", „wüten", „wahnsinnig sein"!], mndl. *woedig,* „heftig begehrend, von Liebe brennend" [aber auch „wütend", „rasend"!] usw. zu trennen von der Gruppe got. *wōþs* „wütend, besessen", nhd. *Wut* usf. Auch das (neunorw.) *oda (oa)* f., das (nach Torp, Nynorsk Etymologisk Ordbok, 471a) neben „Brunst", „Lebensmut", „Hitzigkeit" auch gelegentlich *„sæd (sperma)"* bedeutet (nach Torp a. a. O. in Sogn), läßt sich zu

zum Kriegsgott werden konnte, zum Gott des Totenzaubers oder der Masken, des Wilden Heeres und des Berserksganges, das wird schwer zu erweisen sein. Was oben[150]) über die Schwierigkeiten der mythologischen Strukturfindung ausgeführt wurde, gilt hier in besonders hohem Maß.

Ich glaube, daß auch bei diesen Fragen die Aufdeckung der ekstatischen Totenkulte einen Weg eröffnet, der uns, wenn er schon nicht zur Lösung aller Rätsel des Gottes führt, doch manchen Zug in seinem Wesen verstehen läßt, der bisher unbegreiflich war.

Die erste unter diesen viel erörterten Fragen betrifft *Wôdans* Namen. J. Grimm hatte den Eigennamen mit an. *vaða* „waten, dringen, durchdringen" usw. zusammengestellt und hielt für des Gottes Wesen seine „alldurchdringende schaffende und bildende Kraft"[151]). Diese abstrakt-

---

dieser Gruppe stellen. Dagegen ist seine Ableitung vom Verbum **waðan* sehr mißlich. Denn die Bedeutung „plätschern, Flüssigkeit vergießen" (s. o.) steht isoliert da. Der ursprüngliche Sinn des Wortes ist, wie lat. *vădāre* „waten", *vădum* „Furt", *vādere* „gehen", beweisen, nur „gehen", bzw. „durch Wasser gehen". Diese Bedeutungen herrschen auch im Deutschen durchaus (s. DWb 13, Sp. 2572ff.; das von Lid a. a. O. verglichene shetländ. *(w)ōd* „Fischzug" gehört zu einer anderen Wortgruppe, s. Falk-Torp, Et. Wb., S. 1340f., s. v. *Vad* I). Eine alte Entwicklung zur Bedeutung „plätschern" scheint nirgends nachweisbar und ebensowenig die Ableitung eines (urgerm.?) Substantivs „semen virile" aus einem derartigen Verbum. — Auch die (jener ersten Bedeutungskonstruktion widersprechende!) Berufung auf die — wohl verhältnismäßig junge — Bedeutung „penetrare" erweist nicht ein altes **waðan* „coire" (Lid, S. 150), das m. W. nirgends belegt ist. Während die Sippe *wōð-* „Wut" höchst verbreitet ist, hängt Lids Etymologie, die von der Vegetationsmagie ausgeht, ganz in der Luft.

Nach Lid wäre der Name des Fruchtbarkeitsgottes erst sekundär an die Wortgruppe *óðr* „rasend" usw. angeknüpft worden, und erst infolge dieser mißverständlichen Etymologie wäre *óðinn* dann zum Kriegsgott geworden. Konnte ein bloßes sprachliches Mißverständnis ihn aus einem Vegetations- zu einem Kriegsgott machen, so hätte sein Bild wirklich äußerst blaß sein müssen! — Auch seine Entwicklung zum Dichtergott wäre nach Lid z. T. einer sprachlichen (sekundären) Assoziation mit an. *óðr* „Dichtung" zuzuschreiben, anderseits aber habe man ihn mit dem Dichtermet in Verbindung gebracht, weil er als alte Korngottheit mit Bier und Met zu tun hatte (?). Ursprünglich sei er mit dem phallischen *Njǫrð* und *Frey* identisch gewesen (S. 150). — Aber im Tempel zu Uppsala stand neben dem phallischen *„Frikko" (Frey) óðinn* als gewaffneter Kriegsgott — wie er auch sonst der Herr der Krieger und der dämonischen Raserei ist. Alles dies nur wegen falscher etymologischer Assoziationen?

Der Mangel an Lids — im übrigen sehr lehrreicher und origineller — Untersuchung liegt, glaube ich, darin, daß auch ihm die bäuerlich-vegetativen Kultformen alle anderen verdecken. Es wird gewiß richtig sein, daß sie im heutigen Norwegen die unvergleichlich wichtigsten sind. Im Altertum war dies wohl anders (vgl. o. S. 163ff.).]

[150]) S. 269ff.

philosophische Deutung wird heute wohl keinen Anklang mehr finden. Die Zusammenstellung *Wôdans* mit dem indischen Windgott *Vâta* und die lautlichen Schwierigkeiten einer solchen Etymologie hat zuletzt A. Mahr behandelt[152]). Eine beträchtliche Zahl von Wodan-Theorien ist auf der Annahme aufgebaut worden, *Wôdan* müsse ursprünglich ein Windgott gewesen sein. Sein Verhältnis zum Wütenden Heer schien dies zu beweisen. Da eine Zusammenstellung des Namens *Wôdan* mit nhd. *Wut,* mhd. *wuot,* an. *óðr* usw. sehr naheliegt, so glaubte man eine Anknüpfung dieser Wortgruppe an das Naturphänomen suchen zu müssen, weshalb Mogk[153]) ein urgerm. **wôþa-* annahm, das zu idg. **u̥â-,* „wehen" gehört hätte und „schon in gemeingerm. Zeit nicht nur die heftige Bewegung der Luft, sondern auch des menschlichen Geistes bezeichnete".

Ich halte solche und ähnliche Umwege über die Naturmythologie nicht für unbedingt nötig. Das germ. **wōþ-* und seine lateinischen und keltischen Verwandten[154]) bezeichnen menschlich-psychische Phänomene, nicht Naturerscheinungen. Rein sprachlich ist es also nicht notwendig, den Namen *Wôdans* von einer Entwicklungsstufe des germ. Stammes **wōð-* abzuleiten, auf der dieser „Sturm" bedeutet hätte. Eine solche Grundbedeutung durfte man gewiß aus sachlichen Gründen vermuten, solange man als das Grundphänomen des Mythos vom Wütenden Heer nur den „natürlichen" Sturm angenommen hatte.

Wenn es sich nun aber zeigt, daß neben dem „Wüten" des Sturmes für die Ausbildung unseres Mythenkreises von mindestens ebenso großer Bedeutung das Wüten ekstatischer Menschen war, so ist es durchaus nicht mehr nötig, die „Wut", mit der *Wôdan* irgendwie in Verbindung steht, bloß in der Meteorologie zu suchen und in dem Gott primär einen Winddämon zu sehen[155]).

---

[151]) DM[4], S. 110.

[152]) Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien LVIII, 1928, S. 143f.

[153]) PGr.[2] III, S. 333.

[154]) Auch wohl indische, vgl. Walde-Pokorny, Vergleich. Wb. I, S. 216.

[155]) Es soll aber natürlich nicht geleugnet werden, daß der Ausdruck „Wut" sich außer auf menschliche auch auf Naturerscheinungen beziehen konnte, wie etwa mhd. *wuotgüssine* „heftige Wassergüsse, Wolkenbruch", an. *œðiveðr, œðivinðr* „gewaltiger Wind" (Mahr a. a. O., S. 146) zeigen. Ob bei neunorw. *od,* „Raserei" und „Unwetter", *oda, ode* „Brunst" und „Unwetter" (a. a. O.) beide Bedeutungen auf sehr alte Traditionen zurückgehen, wird sich vielleicht nicht ganz sicher feststellen lassen. Ein Bedeutungsübergang von der menschlich-psychischen zur meteorologischen Sphäre und umgekehrt liegt ja so nahe (vgl. „ein stürmischer Mensch": „das Toben der Elemente" usw.), daß er sehr wohl an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten eintreten konnte. Eben die Identifizierung der menschlichen

Daß freilich dieses „Rasen" dämonisierter Menschen mit dem Sturm verselbigt werden konnte, ja, daß die Besessenen als „Sturm" angesehen werden konnten, das zeigt klarer als alles andere die völlig elementare Gewalt dieses Kultes. —

Der Führer und Gott einer rasenden Schar führte den Namen, in den der Begriff „Wut" einging, mit ebensoviel Recht, wie der wilde Jäger, der Führer des wilden oder wütenden Heeres, auch gelegentlich der „tolle Junker" genannt wird[156]). Man bedenke doch, daß die „Raserei" in jeder Hinsicht die auffallendste Eigenheit dieses bündischen Kultes war[157])!

Ekstase mit dem Aufruhr in der Natur ist ja die Voraussetzung der Vermischung von Menschlichem und Elementarem, wie wir sie hier in den Mythen vom Totenheer nachzuweisen suchen. — Man denke auch an die Bezeichnung einer (zum „Stürmen" bestimmten) Abteilung von Soldaten als *Sturm!*

[156]) s. z. B. Sieber, Sächsische Sagen, S. 170; Quensel, Thüringer Sagen, S. 166. Es scheint mir möglich, daß auch in der Bezeichnung „tauber Jäger" (s. Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 8) eine Bezeichnung von Besessenheit stecke (vgl. mhd. *toup* in der Bed. „unsinnig, närrisch, toll", s. Lexer, Mhd. Hwb. 2, 1484; auch nhd. kommen die Bedeutungen „unsinnig, närrisch, toll, tobend, wütend ..." vor, s. DWb, Bd. 11, Abt. 1, Sp. 164). Ganz offenbar steckt der Begriff und das Wort „Wut" auch in dem westfälischen Namen des Führers der kultischen Jungmannschafts-Schar, der dort „*Wüder*" genannt wird (s. „Niedersachsen", Bd. 8, S. 111; angeführt von Sartori, Sitte und Brauch III, S. 60, und R. Wolfram, Wiener Prähistor. Zs. 19, 1932, S. 368): dieser *Wüder* mit geschwärztem Gesicht und einer Pelzmütze mit einer Feder auf dem Kopf, wird am 2. Weihnachtstag von den Burschen gewählt. In der Silvesternacht gibt er das Zeichen zum Beginn des „Schimmelreitens": die Burschen rasen darauf mit einem künstlichen Pferd unter Höllenlärm durch die Dorfstraße, um endlich im Hof eines reichen Bauern zu verschwinden, der dadurch von allem Ungemach bewahrt bleiben soll — also ein typischer kultischer Heischegang von sehr altertümlichen Formen. Beim Führer dieser wilden Schar — offenbar auch er ein unmittelbarer Nachfahre *Wodans* (s. o. S. 77ff.) — ist der Name „*Wüder*" sachlich sehr wohl verständlich.

[157]) Formell erinnert das Verhältnis von **Wōđanaz:* **wōđ-* an das von **þeuđanaz:* **þeuđō-* (an. *þjóđann*, „der Beherrscher der *þjóđ*"), vgl. auch an. *Herjann*, „der Herr des Heeres" (urg. **harianaz*): **haria-* usw. Eine solche Auffassung hat zuletzt Marstrander (Norsk Tidsskr. for Sprogvidenskap, 1928, S. 158f.) ausgesprochen. Er deutet ahd. *Wuotan* „den som raar for **wōđa-*, oht. *wuot* = irsk. *fáth*, w. *gwawd*". Dazu ist freilich zu bemerken, daß die Parallelbeispiele alle zu Konkreten gebildet sind, während **wōđa-* [?] doch wohl ein Abstraktum sein müßte (denn das von Mogk [Hoops' Reallex. 4, S. 559] angenommene **wōđ-* in der Bed. „rasende Schar" läßt sich nicht nachweisen). Recht ansprechend scheint mir die Annahme von A. Mahr (Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien LVIII, 1928, S. 145), der in **Wōđanaz* ein Verbaladjektivum sieht, mit einem idg. Suffix *(eno-) -ono-, -uno-* gebildet, das hier altertümlicherweise präsentische Bedeutung habe, wie dies auch noch im Germanischen belegt ist. Das Wort würde dann bedeuten „der Wütende" (vgl. auch neunorw. *oden* „brunstig"). — Es ist kein zwingender Einwand gegen eine solche Deutung, daß

Und tatsächlich verstehen wir viele Seiten in Wodans Wesen viel besser, wenn wir in ihm nicht nur den Gott des Windes sehen, sondern den der Ekstase — und zwar der Ekstase der kultischen Männerbünde[168]).

Mit einem Schlage wird, von hier aus gesehen, ein ganzer Kreis von Eigenschaften verständlich, deren Erklärung sonst eine so beträchtliche Menge von langgesponnenen Hilfskonstruktionen erheischte: der Gott der „Wut" [man denke an Adams von Bremen *„Wodan, id est furor"*[169])!] ist Herr der Toten — weil die Toten in Ekstase dargestellt werden. Dieser Totengott liebt Maskierungen so sehr, daß dies fast als ein Hauptzug seines Wesens gilt — weil der Totenkult der Männerbünde fast überall mit Vermummungen und dem Gebrauch von Masken verknüpft ist. Er ist der Gott des Zaubers, zumal des Totenzaubers — eine

---

óðinn andere rasend mache, aber nicht selber rase (s. Falk, Odensheite, S. 30). Gerade der primitive Glaube konnte sich den Gott sehr wohl nach dem Bilde seiner Verehrer ausmalen (man denke z. B. an den berauschten rasenden *Rudra* usw.). Wenn *óðinn* gerade im Norden, wo er der Herr der Berserker war (Weiser, Jünglingsweihen, S. 43ff.), wiederholt Bärennamen führt (s. Falk a. a. O., S. 41, vgl. auch S. 4f.), so wird dies ebenfalls hierhergehören. Auch der Jäger an der Spitze der Wilden Jagd „rast" ja wie sein Gefolge. Und wie man in Griechenland in *Dionysos* den Wecker der Ekstase sah und bei uns in neuerer Zeit in der *„Wilden Percht"* (s. o. S. 304ff.), so schreibt Snorri in der *Heimskringla* ausdrücklich dem Walten *óðins* das Aufflammen des „Berserksganges" zu. Und was liegt denn näher, als den dämonischen Erreger der Ekstase selbst als Ekstatiker vorzustellen? — Zu voller Sicherheit über die Bedeutung des Suffixes im Namen **Wôðanaz* wird man vielleicht nicht kommen können. Aber daß der Name eine enge Beziehung zum Begriff der Ekstase, der Besessenheit hatte, wird dadurch wohl nicht zweifelhaft gemacht. (Vgl. auch den Óðinsnamen *þrasarr,* zum Verbum *þrasa* „fnyse, rase" gehörend, s. Falk, Odensheite, S. 29f., der ebenfalls zu bedeuten scheint: „der Rasende".) Und eine solche Deutung hat eben die wichtige Tatsache für sich, daß die Ekstase ein Urerlebnis aller Religion ist!

[168]) Vgl. L. Weiser, Jünglingsweihen, bes. S. 78f. u. 83f. Als Gott der Männer wird Óðinn auch durch seinen Beinamen *Veratýr* bezeichnet (s. Grímnismál 3, 3; vgl. 54, 6; SnE, ed. 1931, S. 28, 8). Merkwürdigerweise ist dieser Name bisher stets als „Gott der Menschen" gedeutet worden (s. z. B. Edda Snorra Sturlusonar III, Kopenhagen 1880—87, S. 822a: *„hominum deus";* Detter-Heinzel, Edda II, S. 174; Sijmons-Gering, Edda 3, 1, S. 188; Falk, Odensheite, S. 33). Doch zu einer Auffassung, wie sie z. B. Gering ausspricht (a. a. O.): „der »menschengott«, dér gott, dem das wohl der menschen am meisten am herzen liegt" — zu einer solchen Auffassung gibt die mythologische Überlieferung wirklich keine Veranlassung. Ganz abgesehen davon, daß an. *verr* regelmäßig „Mann" bedeutet und nicht „Mensch": was sollte denn der Name „Menschengott" Charakteristisches ausdrücken? Menschengötter waren die andern Gottheiten doch auch. Für Óðin aber ist es vor allem kennzeichnend, daß zu ihm nur die Männer kamen. — Auch dieser Name also deutet eher auf den Bundesgott als auf einen Windgott oder einen Todesgott schlechthin.

[169]) Hamburgische Kirchengeschichte, lib. IV, cap. 26, s. MGSS VII, S. 379, Z. 19.

Kunst, auf die die Männerbünde so regelmäßig Anspruch erheben. Aber der Totengott ist gleichzeitig Kriegsgott — wie der Männerbund in seinem Wesen immer Kriegerbund sein mußte. Wodan gilt bei mehreren Stämmen als der Ahnherr ihrer Herrscher — das deutet auf Beziehungen der Stammesorganisation zur männerbündischen, von denen noch manches zu sagen sein wird. Wodan betreut, wenigstens da und dort, die Fruchtbarkeit der Felder — für einen Sturmgott freilich eine absonderliche Tätigkeit: aber die Volkskunde zeigt uns, daß man der ekstatischen „Wut" der Männerbünde die Macht zuschrieb, die Kräfte der Natur zu wecken. Er erscheint gern als Roß, als Hund, Wolf und Bär — und gerade diese dämonischen Vermummungen leben im bündischen Kult fast unzerstörbar durch Jahrhunderte. Er ist der Reiter oder der Wanderer, der, in Mantel und Schlapphut, umherstreift[159a]) und die Gehöfte der Menschen besucht — und gerade die Umzüge des Wilden Jägers und der Seinen, zu Rosse oder zu Fuß, und ihr Erscheinen in den Höfen haben sich bis in die Neuzeit gehalten. Auch die Liebesabenteuer finden wir beim Schutzherrn des Männerbundes natürlicher als beim Gott des Windes, der Leichen oder der letzten Korngarbe.

Noch ein paar Züge Wodans[159b]) scheinen in solchem Zusammenhang sinnvoll zu werden. In der an. Literatur begegnen an ein paar

---

159a) an. Óðinsnamen wie *Gangráðr* und *Vegtamr* und Saxos Bezeichnung *viator indefessus* entsprechen im keltisch-germanischen Gebiet im 2. Jahrhundert Weiheinschriften für *Mercurius viator,* s. Falk, Odensheite Nr. 33 und 160.

159b) Es soll, wie ich nochmals betonen möchte, nicht behauptet sein, daß es kultische Mannschaftsverbände nur dort gegeben haben könne, wo *Wôdan-óðins* Name bekannt war. Denn natürlich kann gar nicht die Rede davon sein, daß alle kultischen Funktionen, die wir mit jenem Namen später verknüpft finden, erst mit ihm zugleich aufgekommen wären. Viele davon reichen (wie oben hervorgehoben) weit nicht nur über den Geltungsbezirk dieses Götternamens, sondern auch über die Grenzen Germaniens, ja Europas hinaus. — Wohl aber scheint es bemerkenswert, daß *Wôdan-óðinn* besonders eine bestimmte Gruppe von kultischen Funktionen an sich gezogen hat, die vor allem für einen kriegerischen Totenkult (männerbündischer Art!) kennzeichnend sind. Zumal die Forschungen E. Wesséns haben erwiesen, daß Oden in Svealand, dem mittleren Schweden, verhältnismäßig jung ist, während er im südlich davon gelegenen schwedischen Götaland wesentlich älter war (s. Studier i nordisk filologi, utg. genom H. Pipping XIV [= Skrifter, utg. av Svenska Litteratursällskapet i Finland CLXX], 1923, Avh. 1, bes. S. 2, 4ff., 21ff.; vgl. ferner Acta Philol. Scandinavica 4, 1929/30, S. 97ff.). In Mittelschweden herrschten vorher Fruchtbarkeitsgötter als die obersten *(Njǫrdr* und *Ullr),* und auch später noch hat in Uppsala der reichtumspendende *Yngvi-Frø* seine Geltung als erster der Götter nicht ganz eingebüßt: Snorri schildert (Ynglingasaga, cap 10) den üppigen Segen, den seine Herrschaft brachte, und schreibt ihm die Entstehung

Stellen die Namen *Farmaguð* und *Farmatýr*[160]), „der Gott der Schiffslasten". Auch diese Funktion ist bei einem Todesgott so wenig verständlich wie bei einem Fruchtbarkeitsgeist. Eher könnte man an das Wirken, wenn freilich nicht eines Sturm-, so doch eines Windgottes denken, der günstigen Fahrwind verleiht, wie uns das die an. Literatur mehrfach erzählt[161]). Aber der Name „Gott der Schiffslasten" deutet doch auf einen Handelsgott, und es scheint mir beherzigenswert, wenn Falk im Zusammenhang mit diesen Namen an die Interpretatio Romana *Wodan = Mercurius* erinnert und darauf hinweist, daß im 2. Jahrhundert n. Chr. im germanisch-keltischen Gebiet Mercur als *„negotiator, mercator, nundinator"* bezeichnet wird. Im germanischen Binnenland kann es nicht Wodans Herrschaft über die Winde gewesen sein, die ihn zum Handelsgott machte, und umgekehrt wird man nicht gern die eddischen und anderen altskandinavischen Zeugnisse über *Óðins* Bedeutung für den Handel als sekundäre Wirkungen der Interpretatio Romana von *Wodan = Mercurius* sehen, wodurch der nordische Seelenführer eine ihm an sich ganz fremde Eigenschaft seines lateinischen Gegenstückes *Mercur* erst sekundär übernommen hätte. Wenn man also die süd- und die nordgermanischen Bezeichnungen Wodans als eines Handelsgottes nicht auseinanderreißen will, wird man fragen, ob in seinem ursprünglichen Wesen eine Beziehung zum Handel liegen konnte? Wie konnte der Gott der „Wut", der Ekstase, auch Gott des Handels sein?

Beim Sturmgott, beim Dichtergott, Kriegsgott und Totengott, Garbengott oder beim Maskengott wäre dies tatsächlich sehr schwer zu ver-

des berühmten „Uppsala-Reichtums" *(Upsala-auðr)* zu. Gerade von den *„Sviones"* aber hatte schon Tacitus als besonderes Merkmal hervorgehoben, daß bei ihnen der Reichtum geehrt sei: *est apud illos et opibus honos* (Germ., cap. 44; von den Germanen sagt er ja sonst ganz anderes, s. ib. cap. 5). Auf diese Übereinstimmung der altnordischen Nachrichten mit der taciteischen Mitteilung hat R. Much aufmerksam gemacht (näheres in seinem demnächst erscheinenden Kommentar zur „Germania"). Die Ausbreitung des Wodan-Kultes vom Süden her wird von einer Welle kriegerischer Lebensformen getragen worden sein.

Doch brauchen deshalb Männerbünde auch vor dem Eindringen des Oden-Kultes in Svealand (im 7. Jahrh.? vgl. Wessén, Studier... [s. o.], S. 23) keineswegs gefehlt zu haben. Nur mag das Bäuerliche das Kriegerische da noch stärker überwogen haben. Nicht undenkbar wäre es, daß bisweilen statt des einen Bundesgottes ein dioskurisches Paar die Verbände beherrscht hätte. Doch davon in anderem Zusammenhang!

Dies aber ist wohl verständlich, daß in heroischen Epochen weitreichender kriegerischer Unternehmungen die Männerbünde eine höhere Bedeutung und mächtigeres Leben gewinnen als in Zeiten ruhiger Seßhaftigkeit.

160) Falk, Odensheite, S. 7f.

161) *Hyndluljóð* 3, *Ynglingasaga,* cap. 7, *Gautrekssaga*, cap. 2, u. ö.; s. Falk a. a. O., Nr. 20—22.

stehen. Nicht so beim Bundesgott. Man bedenke, daß urtümliche Männerbünde ihre Mitglieder nicht nur zu gelegentlichen Feiern und Tänzen zusammenführen, sondern daß sie ihre Angehörigen in ihrer Totalität, „mit Leib und Seele", in Anspruch nehmen[162]). Je unbedingter die Einzelnen in der Gemeinschaft aufgehen, desto mehr wird die Gemeinschaft auch den verschiedensten Bedürfnissen ihrer Glieder Rechnung tragen, d. h. die verschiedensten Tätigkeiten der Mitglieder werden innerhalb des Bundes und nicht in privater Vereinzelung ausgeführt werden, soweit ihre Natur dies erlaubt. Man denke nur z. B. daran, wie viele Funktionen, die heute dem Privatleben vorbehalten sind, noch im Mittelalter die Zunft übte. Der Handel gehört nun ohne Zweifel zu den menschlichen Betätigungen, die von einer festgefügten Gemeinschaft mit größtem Erfolg getrieben werden können. Wo die Mitglieder alter Bünde sich mit Handel beschäftigten, gab die starke und zuverlässige Gemeinschaft des Männerbundes eine außerordentlich tragkräftige Grundlage auch für solche Unternehmungen ab.

Es scheint mir ein grundsätzlicher und sehr folgenschwerer Irrtum, wenn man sich solche alte Verbände, bei denen die merkantile Seite stark hervortritt, als reine „Zweckverbände" etwa nach Art unserer Aktiengesellschaften vorstellt, bloß zum Zweck des persönlichen wirtschaftlichen Gewinnes nach dem Prinzip des „do ut des" aufgebaut. Von solchen rein merkantilen Interessenverbänden unterscheiden sich jene alten Gemeinschaften schon durch ihr Ethos aufs tiefste. Lebensformen wie das Wikingertum oder die Hansa mit ihrer ungeheuren politischen Tragkraft, die vom Einzelnen Opfermut, Hingabe, Heroismus bis zum fraglosen Einsatz des Lebens forderten, lassen sich ja nie und nimmer aus dem sogenannten „wohlverstandenen Interesse" des Einzelnen erklären, weil aus wohlverstandenem Interesse und Wohlstandsstreben noch keiner sein Leben freiwillig geopfert hat. An dieser Stelle mag ein einziges Beispiel genügen: Das an. Wort *félag* „Genossenschaft" ist seinem Wortsinn nach ein rein wirtschaftlicher Ausdruck, der ein Zusammenlegen des Geldes *(fé)* bezeichnet, ganz ähnlich gebildet wie z. B. neuschwed. *bo-lag* „Aktiengesellschaft". Doch ist der Gehalt des altnordischen Wortes *félag* ein ganz anderer, und auch das dazugehörige *félagi* „Genosse" (wozu engl. *fellow*) besagt viel mehr als „wirtschaftlicher Kompagnon". Der Genosse, der mit diesem scheinbar rein wirtschaftlichen Wort bezeichnet wurde, war bei seiner Mannesehre und unter Einsatz seines eigenen Lebens verpflichtet, für den getöteten Gefährten Rache zu nehmen — dies schildern uns mehrere der schönsten

[162]) s. Schurtz, Altersklassen, passim; vgl. auch Gierke, Genossenschaftsrecht I, S. 227.

isländischen Sagas[163]). Wie will man dergleichen aus merkantilen Motiven „ableiten“? Diese etymologisch zusammengehörigen und so ähnlich gebildeten Ausdrücke, das an. *fé-lag* und das neuschwed. *bo-lag* verhalten sich wie organisch umfassende Gemeinschaft und mechanisch „gemachte“, zweckhaft einseitige Gesellschaft.

Dieses Beispiel kann genügen, um uns davor zu warnen, die soziologischen Probleme, mit denen wir hier zu tun haben, vorschnell „etymologisch“ lösen zu wollen. Von den gefährlichen Kurz-Schlüssen, die da drohen und schon manchen Forscher verführt haben, werden im II. Teil mehrere zu erörtern sein. Aus dem Terminus *félag* dürfen wir zwar mit Sicherheit schließen, daß jene Verbände a u c h eine wirtschaftliche Seite hatten, keineswegs aber, daß sie bloß oder wesentlich oder „primär“ wirtschaftliche Verbände waren[164]). Bei einem für ökonomische Dinge so begabten Volk, wie die Germanen es sind, darf man vermuten, daß Handelsunternehmungen größeren Stils niemals ganz gefehlt haben. Und auch jene Verbindung von staatlich-sozialen mit den ökonomischen Instinkten, wie sie z. B. für die Wikinger, die Hanseaten oder für England so unendlich charakteristisch sind, wird seit alter Zeit bestanden haben. So mögen germanische Männerbünde schon früh auch als Handelsorganisationen gewirkt haben. Damit aber wäre es erklärt,

---

[163]) M. Pappenheim, Die Speisegemeinschaft *(mǫtuneyti)* im älteren westnordischen Recht [= SA aus der dem Deutschen Juristentage in Lübeck 1931 von dem Verein für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde dargebrachten Festschrift], S. 17f., bestreitet neuerdings, daß die *félagar* als solche zur Rache juridisch verpflichtet gewesen seien.

[164]) Dies sei auch gleich gegen die immer wieder auftauchende Behauptung bemerkt, die Gilden seien aus „Trinkgelagen“ entstanden. Mit ebensoviel Recht könnte man sagen, die holländischen (Aktien-)Gesellschaften, die *Maatschap, Maatschappij* heißen, seien aus Stammtischen „entstanden“, d. h., man habe zuerst mitsammen getafelt, o h n e sonst miteinander etwas zu tun zu haben, und dann erst habe man sich zu Handelszwecken miteinander vereinigt. In Wirklichkeit wird es wohl so gewesen sein, daß hier festgefügte Verbände, die auch gemeinsamen Handel trieben, sogar zusammen zu speisen pflegten — eine besonders enge Form der Gemeinschaft —, und daß sie zufällig gerade nach dieser Seite ihres Gemeinschaftslebens benannt wurden (über die altnordischen Speisegemeinschaften vgl. Pappenheim a. a. O., bes. S. 2ff.). Ähnliches gilt sicher auch für die häufig auftauchende Bezeichnung „*convivium*“. Was im besonderen das Wort *Gilde* betrifft, so ist zu bedenken, daß dieses Wort gut belegt ist als ein s a k r a l e r Ausdruck. Man wird daraus nicht schließen, daß der einzige Inhalt des Gildenlebens die Darbringung von Opfern war, noch weniger aber, daß die Gilden, weil sie vor allem als wirtschaftliche und gesellige Verbände auftraten, von Anfang an nichts mit sakralen Opfermahlzeiten zu tun haben konnten. Diese und verwandte Fragen werden uns noch eingehend beschäftigen.

warum der Bundesgott auch Handelsgott sein konnte. — Ob dies wohl bei der Gleichsetzung *Wodans* mit *Mercurius* eine Rolle gespielt hat[165])?

Alle diese Züge sprechen gegen Wodans bloß naturmythologische[165a]) Herkunft und für seine Verbindung mit den Kultbünden[166]).

Die Ausbreitung seiner Herrschaft aber mögen wir für ein Zeichen des Siegeszuges kriegerbündischer Lebensformen und ihres Emporsteigens über sippenhaft-bäuerliche nehmen[167]).

---

[165]) Vgl. jedoch o. S. 263f.

[165a]) E. Mogk war so weit gegangen, an der hohen Machtstellung Wodans, wie sie uns nicht nur die an. Literatur, sondern auch Tacitus und Paulus Diaconus so nachdrücklich bezeugen, zu zweifeln (PGr² III, S. 332): Denn hätte Wodan wirklich solche Macht und solches Ansehen genossen, wie alle jene Zeugnisse sie ihm zuschreiben, so sei es „ganz unerklärlich", wie seine Stellung so hätte eingeschränkt werden können, daß er bloß als Führer des Wütenden Heeres weitergelebt hätte. Nun war es für Mogk eine „ausgemachte Tatsache, daß all jene Erscheinungen" (das Wilde Heer, die Wilde Jagd usw.) „nichts weiter als die Personifikation der bewegten Luft des Windes sind und als solche oft mit Dämonen des Windes zusammenfließen" (a. a. O.). — Sobald wir diese irrige Voraussetzung fallen lassen, brauchen wir auch nicht mehr an den Mitteilungen des Tacitus und anderer über Wodans hohe Bedeutung zu zweifeln. Wenn wir den Gott des Windes kaum für so besonders wichtig halten können, so verstehen wir desto besser die Macht des Herrn der kultischen Kriegerbünde. Und auch daß er „bloß" als der Führer des Wütenden Heeres durch die Jahrhunderte weiterlebt, wird dann völlig begreiflich. Denn gerade die Kulte der wilden Scharen waren der eigentliche und feste Kern dieses Mythenkreises. — Übrigens sei eigens betont, daß die Identifikation dieses ekstatischen Kultes mit dem Sturm durchaus nicht „sekundär" sein muß. Gerade sie erweist ja, wie oben betont, den elementaren Charakter dieser Religionsform und wird wohl uralt sein.

[166]) Recht unpassend für einen Windgott wäre seine Beziehung zum Bier. Sein Name *Fornǫlvir* scheint wenigstens sekundär mit *ǫl* „Bier" verknüpft worden zu sein (Falk a. a. O., S. 10), von seiner Trunkenheit berichtet die Edda (Háv., Str. 14), der Namen *Fjǫlnir* bezeichnet ihn und den sagenhaften *Ynglinga*-König, der im Bier ertrank (Yngl. s., cap. 11, vgl. Falk a. a. O., S. 9), ja, er hilft sogar, das beste Bier brauen (Falk a. a. O.; s. *Hálfs saga of Hálfsrekka,* cap. I = ASB, H. 14, S. 69ff.). Völlig begreiflich aber ist diese Funktion bei dem Gott der Männergilden, die sich zu ihren Feiern um den heiligen Bierkessel sammelten (vgl. die glänzende Analyse von Grønbech, Vor Folkeæt i Oldtiden 4, S. 14ff.). Eine besondere Vorliebe für das Bier haben wir schon beim Wilden Heer festgestellt und die Vermutung ausgesprochen, daß an dieser Tradition nicht die „Naturbeseelung" schuld ist, sondern das Walten der Männerbünde (s. o. S. 130ff.). — Als Ekstase-Gott (nicht als Windgott!) ist er der Herr der Begeisterung und der Dichter. Und überdies: wie eng mag die heldische Dichtung ehemals gerade an kriegerische Verbände geknüpft gewesen sein! Ein Sturm- oder ein Getreidegott hätte einen weiten Weg machen müssen, ehe er zu den Skalden kam.

[167]) Ich habe schon oben hervorgehoben, daß natürlich bündische Kulte nicht gänzlich unbekannt zu sein brauchten, wo man Wodans Namen noch nicht kannte, und

Am auffallendsten in *Óðins* Wesen ist vielleicht seine dämonische Unberechenbarkeit, seine List und seine Wildheit, die niemals ruhige Sicherheit gewährt. Es sind wohl christliche Gefühle gewesen, die Jacob Grimm von Wodans „zutraulichem" Wesen haben sprechen lassen[168]. Namen wie *Alfaðir* „Allvater" und *Valfǫðr* „Walvater" mochten diese Haltung bestärken. Doch die alten Nachrichten weisen nicht in dieser Richtung. Der germanische Obergott[169] ist kein „guter Vater".

---

daß umgekehrt mit dem Aufschwung der Kriegerbünde nicht alle anderen Mächte verschwanden. Von der Spannung zwischen bündischen und sippenhaften Gliederungen war schon oben die Rede (vgl. bes. S. 221 ff.).

168) DM⁴, S. 766.

169) Die beherrschende Macht Wodans in der altgermanischen Religion ist neuerdings scharf bestritten worden in Bernhard Kummers Buch „Midgards Untergang" [= Veröffentlichungen des Forschungs-Instituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, hgg. v. H. Haas, II. Reihe, Heft 7, Leipzig 1927]. Diese Arbeit zeichnet ein Bild von der altgermanischen Kultur, in dessen Mittelpunkt der Gegensatz von „Midgard und Utgard, Land und Unland, Welt und Nicht-Welt, Frieden und Friedlosigkeit, Heimstatt und Öde, Leben und Tod" [S. 10] gestellt wird. Im Anschluß an Vilhelm Grønbechs großartiges Werk „Vor Folkeæt i Oldtiden" [1909—1912] hat er sich in die religiösen Gemeinschaftskräfte des bäuerlichen Sippenlebens der Sagazeit vertieft, und mit Liebe hat er die Lebensformen der seßhaften Landleute und ihre schützenden Erntegottheiten ausgemalt.

In Wodan-Óðinn jedoch, den Tacitus wie die Edden als mächtigsten Herrn bezeichnen, sieht Kummer das Symbol alles Üblen und Schädlichen, das „Midgards", der Menschenwelt, Frieden und Wohlfahrt bedroht: er sei „so eindeutig die Verkörperung aller Utgardmächte, daß nur Voreingenommenheit für die Göttlichkeit Óðins hier den Teufel [von mir gesperrt] verkennen kann, der also nicht Gipfel der Heidenreligion war, sondern der Stifter ihres Untergangs" [S. 203].

Diese Auffassung bedeutet eine grundstürzende Umwertung alles dessen, was wir vom germanischen Altertum zu wissen glaubten. Kummers Buch tritt mit dem Anspruch auf, ein Gesamtbild vom Wesen der alten germanischen Kultur zu zeichnen. Daß er Wodan zum Teufel macht — wie so viele Quellen seit dem Mittelalter unseren Wilden Jäger —, das berührt den Lebensnerv dieses Bildes. Womit hängt sein Verdammungsurteil zusammen?

Nach Kummer waren die richtigen Götter der Germanen stets Fruchtbarkeitsgötter, sie „waren immer das göttliche Wesen, wie es diese Bauern brauchten" [von mir gesperrt] [S. 53]. Und was die Germanen brauchten und wollten, das waren reiche Ernten. „Neben dem Gebet um Segen für das kommende Erntejahr und den inneren, ständige Sieghaftigkeit gewährleistenden Frieden erscheint jedes andere von untergeordneter Bedeutung bei einem Bauernvolk. Diesem Gebet des Nordens zufolge aber muß der Gott Schützer der Erdflur sein, Spender des günstigen Wetters, tapferer Kämpfer gegen alles Feindliche für den inneren Frieden, der Vorbedingung ist für das Glück wogender Saaten oder üppiger Weiden und blühenden Menschenlebens, den Traum aller nordischen Bauern, den Idealzustand der Welt, wie ihn die Völuspa in der Zukunft und die Sage vom Frodifrieden in der Vergangenheit sieht" [S. 52]. „Immer nur" um Erntesegen und Frieden habe sich der isländische

Wohl kann er schützen und Macht und Sieg verleihen. Aber das Wilde fehlt in seinem Wesen nicht. List und Gewalttat und Schrecklichkeit be-

---

und norwegische Gottesdienst gedreht, dies allein sei der Sinn dieser Feste „im Zeichen der Freude" gewesen [S. 110 u. ö.].

Aber wie findet in dieser „heiteren" [S. 113] Welt „kindlicher Vertraulichkeit" [S. 110] die Völkerwanderung ihren Platz und die Welteroberung der Wikingerzeit? Darauf gibt Kummer klaren Bescheid: Der schützende Bauerngott war zwar sehr wehrhaft [S. 52 u. ö.]. Doch „erst da, wo der Kampf im Norden nicht mehr zum alleinigen [!] Zweck die Erhaltung dieses Siegfriedens hat, sondern zum Sport vornehmer Abenteurer geworden ist [von mir gesperrt; damit sind nämlich die Wikingerzüge gemeint!], kann neben oder gar über diesen Gott der Ernte und des Friedens ein besonderer Kriegsgott treten. Óðin, der den Herzen der nordischen Bauern fremd geblieben ist und der nicht angefleht worden ist mit jenem Grundgebet des Nordens »til ár ok friðar«, ist dieser Kriegsgott losgelöster Abenteurer [sic!], der nicht Leben schützt, sondern Leben fordert, der nicht erhält, sondern vernichtet..." [S. 52].

Dieses Diktum Kummers über die Erscheinung der Weltgeschichte, die man sonst „germanisches Heldenzeitalter" nennt, steht bei ihm nicht etwa allein. Immerfort übt er an der Vergangenheit seine Kritik, da die Geschichte der Germanen nicht seiner Idee entspricht.

Die Wikinger finden vor Kummers Blicken keine Milde: „an das Volk, wie es uns die Saga vorführt, und nicht an die Ausnahmen seiner Abenteurer haben wir uns zu halten. Dieses Volk mit seinen Alltagssorgen und Freuden hat Óðins waffenklirrenden Totensaal weder gesucht noch gefunden" [S. 126]. Immerhin: ganz vergessen wollen wir es diesen „Abenteurern" ja doch nicht, daß sie ihre Reiche in Rußland, England, Irland, der Normandie und Sizilien gegründet haben. Das Wort „Ausnahmen" [s. o.] scheint mir also nicht gerade von historischer Gewissenhaftigkeit getragen. Ich finde über jene Ereignisse, die man sonst zu den größten der Weltgeschichte zählt, bei Kummer nur die strengen Worte: „In demselben Augenblick..., wo aus Bauern Wikinge werden, beginnt die Einheit Midgards zu zerklüften, beginnt der Verfall des dem Norden wirklich eigenen religiösen Lebens" [S. 19]. Man sieht, Kummer weiß es besser, was die Wikinger nach ihrem von ihm durchschauten „wirklich eigenen" Charakter hätten tun sollen: in Ruhe daheim bleiben...

Eine solche Methode der Geschichtsschreibung ist ja ein ziemlich tolles Stück. Wenn die wirklichen historischen Taten der Germanen nicht Kummers Meinung von den Germanen entsprechen, dann ist die germanische Geschichte verfehlt und nicht Kummers Meinung. Wären die Germanen so gewesen, wie sie nach Kummers Wünschen hätten sein sollen, so sähe heute Europa und die ganze Erde anders aus. Die germanischen Völker haben aber leider nicht so genau gewußt, was ihnen „eigentlich" ziemte, wie B. Kummer es weiß.

Es sei ausdrücklich festgestellt, daß auch für Kummer die Wodan-Religion eine Krieger-Religion ist. Auch dies teilt er im Tone des Zensors mit: „Die Einherier, die sich täglich neu zerfleischen und totschlagen im brudermörderischen Kampf, dessen Sinnlosigkeit durch die gezwungene Erklärung einer Übung für den Weltendkampf verdeckt werden soll, sind tatsächlich keine »seligen« Toten... Walhall ist nichts als das poetisch aufgeputzte und nur für den Geschmack vornehmer Krieger [!] von seinem Leichengeruch befreite Reich der Hel..." [S. 125 f.]. „Wo sind denn

zeichnen ihn mehr als den offen kraftvollen *Thor* oder den segenspendenden *Frey*. Keiner unter den germanischen Göttern verübt so oft

---

auch, um noch einmal die Probe an den Menschen zu machen, auf der ganzen Welt — und im besonderen in der Sagawelt Islands — die Männer, die Walhalls Wonnen locken könnten? Der vielgenannte «furor teutonicus» reicht nicht aus, ihre pathologische Rauflust [sic!] zu erklären. Für die mit diesem Furor belasteten Nordmänner, Berserker genannt, meist verachtete, vagabundierende Kraftmenschen ... war Walhall nicht gebaut. — Den Bauern Islands, Menschen wie wir, ... soll denen die Aussicht, in einem Männerparadies sich täglich gegenseitig totzuschlagen, das Sterben leichter gemacht haben? Für den entarteten Wiking der Spätzeit, der nur Krieger war, mochte das allenfalls eine Art Trost sein ..." [S. 126]. Mit anderen Worten: Soweit die Germanen nicht waren „wie wir", d. h. wie B. Kummer, waren sie „entartet". So bekommt auch Nietzsche eins ab, der „die Herrenmoral entwurzelter Wikinger mit der Blindheit des Dekadenten für germanische Religion hält ..." [S. 135]. Solcher dekadenten Blindheit steht Kummers eigene Hellsichtigkeit strahlend gegenüber: Der richtige Germane würde „auf Walhalls zweifelhafte Wonnen [von mir gesperrt] verzichtet haben, wenn er dort nicht endlich Frieden im Kreise seiner Verwandten haben sollte ..." [S. 127].

Allen historischen Belegen zum Trotz kann es also keine Óðin-Religion gegeben haben: das folgt aus dem „gesunden Menschenverstand". — Es wäre gut gewesen, wenn Kummer mit dem Argument des psychologischen und logischen „Undenkbar" vorsichtiger umgegangen wäre ...

Wie sehr Kummer Rationalist ist, erweist er (wie alle Rationalisten, die sich darüber äußern) am klarsten bei der Erörterung des Dämonischen und des Schicksals. Messerscharf deduziert er, daß ein germanischer Schicksalsglaube unmöglich, weil undenkbar sei [S. 164ff.]. Denn „selbstverständlich [!] kann erst die vollzogene Selbstaufgabe als «Schicksalsglaube» bezeichnet werden" [S. 164]. Das „blinde Schicksal" ist ihm „graues Ödland" [S. 166], und „Gott hört auf, Gott zu sein, wenn er nicht mehr beeinflußbar [!] und erreichbar ist durch Gottesdienst" [ib.]. Sehr einfach! Hätte sie an ein Schicksal geglaubt, dann hätte nach Kummer „die germanische Seele Jahrtausende zwischen Leben und Tod auf dem Siechenbette gelegen" [S. 167]. Ganz anders Kummers Germane, allwelcher ein heiterer Optimist war. „Er weiß: wenn er es an nichts fehlen läßt, kann auch der Erfolg nicht fehlen" [S. 169]. Glücklich, wer seines Wohlbefindens so sicher sein kann wie diese alten Germanen! „Natürlich ist hier gut, was nützlich ist. Aber für ein Volk, dem Natur noch nicht Sünde ist, deckt sich das Nützliche, Gesunde und Gute" [S. 66]. Sollte diese Entdeckung des 18. Jahrhunderts wirklich die altgermanische Kultur ausschöpfen? Gerne würde ich von Kummer hören, warum die Burgunden-Könige an Etzels Hof gezogen sind, wo — das wußten sie — der Tod auf sie wartete. Ich fürchte, nützlich war das nicht und „gesund" auch nicht. So waren die Nibelungen also auch entartet!

Im Gegensatz zu Grønbech (dessen Anschauungen von denen Kummers in diesen Dingen himmelweit abweichen) erklärt er mit fröhlichem Freimut: „Unter einem »kraftvoll Fördern« [des Schicksals] durch »unumgängliche Handlungen« weiß ich mir nichts vorzustellen" [S. 174]. Und doch schildert die germanische Dichtung vom Schwarzen Meer und Italien bis Grönland, wie der Held trotzig das Unvermeidliche auf sich nimmt. Das Schicksal ist die Seele des germanischen Heldenlieds, — es kündet nicht von fetten Ernteerträgen, sondern von Tragödien.

Taten, die wir „böse“ nennen möchten (*Loki,* der Thersites unter den Göttern, ist viel eher gemein als böse). In Wirklichkeit ist die Gestalt

---

Kummers richtige Germanen haben es leichter als die offenbar unrichtigen der Heldendichtung: denn ihr „Gott (nicht Óðin) ist gut und immer Freund den Menschen“ [S. 68], ist „unbedingt helfend“ [S. 79], ist ihnen immer nützlich!

Das Treueverhältnis des Menschen zu einem Gott, der sein *„fulltrúi“* ist, hat Kummer wohl auch in seiner Gemütlichkeit überschätzt, wenn er ein „Vertrauliches“ daraus macht, ein „Du auf Du“. Ich bekenne, daß mir gerade das Abstandsgefühl als eine der germanischsten Eigenschaften erscheint.

Aufs engste hängt es mit dem Rationalismus Kummers zusammen, daß er die germanische Religion als abstrakt bezeichnet. Hier wird unter häufiger Berufung auf den „gesunden Menschenverstand“ dargetan, daß es bei den Germanen weder tiergestaltige Gottheiten noch auch wirkliche Götterbilder gegeben haben könne. Dazu waren die Germanen viel zu intelligent [S. 32, 46 u. ö.]. Nun besitzen wir eine ganze Reihe von zuverlässigen [literarischen, z. T. archäologischen] Zeugnissen für solche Gottheiten. Die sucht Kummer kritisch wegzuräumen. Bezeichnenderweise setzt er sich überhaupt nicht mit der Tatsache auseinander, daß uns gerade jene Elemente, die er im Altertum wegzuleugnen strebt, durch die Volkskunde bis heute als festes Volksgut nachgewiesen werden! Vielmehr baut er die geradezu halsbrecherische Konstruktion, daß alles, was an der germanischen Religion nicht „abstrakt“ war [dazu gehört ja wohl alles Volksgut!], erst durch das Christentum aus dem Süden gekommen sei und „Verfall“ bedeutete. Er vergißt dabei völlig jenen Strom in der christlichen Lehre [es ist freilich keineswegs der einzige!], der unmittelbar auf die Bilderfeindschaft und die moralistische Abstraktheit der Jahwe-Religion zurückgeht, während bei den Germanen die „Bilder“ in alter und neuer Zeit unwiderleglich bezeugt sind. Kummer glaubt wohl den alten Heiden ein Kompliment zu machen mit den Worten, sie seien „uns ebenbürtige Menschen (vor allem in Bezug auf Intelligenz und Fähigkeit zu nüchterner Kritik)“ gewesen [S. 46]. Ich bin bescheidener als Kummer und möchte glauben, daß die Vorzeit es nicht nötig hat, nach dem Ebenbild der „Intelligenz“ von uns abstrakten Gedankenmenschen „idealisiert“ zu werden. Ich glaube auch nicht, daß unter Kennern des germanischen Altertums viele sind, die dieses besonders „abstrakt“ finden. Der einzige Kronzeuge, den Kummer für seine Meinung anführt, ist Maurice Cahén, der von der *„conception abstraite des dieux dans la religion indo-européenne“* spricht (s. Kummer, S. 25). Bewiesen hat das weder Kummer noch sein Gewährsmann Maurice Cahén.

Was Kummer unsympathisch ist und ihn fremdartig berührt, das wird einfach als „unnordisch“ abgetan. Zu eifrig, um sich von der Geschichte belehren zu lassen, erteilt er immerfort der Geschichte Lehren, wie sie hätte verlaufen sollen. Und kein Respekt vor den schicksalhaft gegebenen Wirklichkeiten hindert ihn, ungeheuren Epochen unserer Geschichte das Zeugnis der Minderwertigkeit zu erteilen. Das ist schon der wunderlichste Patriotismus, der darauf ausgeht, die eigene Vergangenheit ohne Hemmung herabzusetzen und abzukanzeln, weil man sie lieber anders hätte. Kummer geht noch ein Stückchen weiter als die meisten Geschichtsrichter dieser Art: er erklärt all das für „dekadent“, was über die bäuerliche Seßhaftigkeit hinausgeht — damit alle Staatengründungen, alle wahre Geschichte.

Für Kummer ist jede „Beeinflussung“ — und sei sie die spontanste, lebendigste und kraftvollste Aneignung und Einverleibung — gleich mit Zerfall und Tod. „. . . Die Möglichkeit ist von vornherein gegeben, daß auch der Mercurius-Wodan des

Óðins nicht mit solchem Maß zu messen. Denn er ist von dämonischer Art. Er kann sich gegen seine Verehrer selber wenden — er ist unberechenbar wie das Schicksal.

Manche Religionsforscher haben die altertümlichen, noch stark magisch betonten Religionsformen einer mechanischen Weltauffassung geziehen: Die Götter würden durch Opfer und andere Kulthandlungen gleichsam automatisch in Bewegung gesetzt. Besonders scharf drückt eine solche Auffassung z. B. Axel Hägerström in einer Untersuchung römischer Verhältnisse[169a]) aus: es bleibe „allein die Auffassung möglich, daß ihr (der Götter) Wohlwollen nicht frei ist, sondern magisch-mechanisch durch die Kulthandlung ausgelöst wird[170])"; „... die allgemeine Funktionskraft, deren Hypostase der Gott ist, wird durch die im Opfer mit dazu gehörender Prekation eingeschlossene Kraft, den Menschen zu nützen, in Wirksamkeit gesetzt[171])"; „der Zorn des *Diespiter* kann ebenso mechanisch ausgelöst werden wie sein Wohlwollen[172])" usw.

Tacitus, verehrt durch einen Angstkult [??] von Stämmen, die schon frühzeitig dem Verfall und der Bekehrung zum Opfer fielen [!], bereits blindwaltendes Schicksal, lebenshemmende Heerfessel, also Verfallsgott gewesen ist..." [S. 200]. Diese Worte sind Kummers Kommentar zur Mitteilung des Tacitus „*Deorum maxime Mercurium colunt*", die jener doch immerhin auf alle Germanen seines Gesichtskreises bezieht! Für Kummer ist also die germanische Geschichte gleich von Tacitus' Tagen an Verfall. Sollte dies „idealistische Geschichtsauffassung" sein, so wird man Kummers Idealismus schwerlich übertreffen können. — —

Es steht in Kummers Buch vieles Gute und Feinfühlige. Doch bei den Problemen, von denen hier die Rede ist, hat er sich gründlich verrannt. Aber es wäre bei ihm, glaube ich, nicht notwendig, daß das Verständnis für die eine Seite der altgermanischen Kultur zu einer derartigen Unterschätzung der anderen Seite führt. Nur müßte er trachten, die historische Wirklichkeit zu verstehen, statt sie zu schmähen.

Was an Kummers Kulturbild fehlt, das hängt in der Tat in einem Knotenpunkt zusammen. In dieser idyllischen Welt von Frieden, Erntesegen und Nutzen, Zuversicht, Vertraulichkeit und Erfolg gäbe es keine Tragik. Das „heitere Griechentum" ist seit Nietzsches „Geburt der Tragödie" nicht mehr. Unserer Zeit ist es nicht bestimmt, das zweite tragische Volk, die Germanen, als heiter zu verkennen. Der Heroismus des Wodankultes mag der dionysischen Tragik trotz des Unterschiedes der Breiten näherstehen als irgendeine andere Religionsform. Wenn wir seinen Spuren folgen, dringen wir aus dem Kreis des seßhaften Sippenlebens in die Welt der geschichtlichen staatlichen Mächte vor. Und es scheint mir die merkwürdigste Tatsache der germanischen Mythologie, daß der tragisch-dämonische Gott der Gott des staatenbildenden Kriegertums war.

[169a]) Das magistratische Jus in seinem Zusammenhang mit dem römischen Sakralrechte [= Uppsala Universitets Årsskrift, 1929, 1, Juridiska Fakultetens Minnesskrift 8], S. 33ff.

[170]) a. a. O., S. 34. [171]) a. a. O., S. 36f. [172]) a. a. O., S. 46.

Es ist gut, vor dem Hintergrund solcher Religionsauffassung die Gestalt *Wôdans* zu sehen. Es wird nicht gelingen, den Germanengott als Automaten darzustellen, der von den Menschen in Bewegung gesetzt wird, damit er ihnen nützlich sei. Überall, wo *Óðinn* menschliche Züge angenommen hat, da ist er der Unerforschliche, Geheimnisvolle, Rätselhafte, in seinem Walten unergründlich wie das Leben selbst.

Ist die späte Ausmalung durch die Dichter?

Ich glaube es nicht. Jene dunklen Züge *Óðins* treten noch schroffer beherrschend hervor, wenn wir von der nordischen Götterdichtung hinabsteigen zu ihren kultischen Gründen. Hier wirkt die Dämonie am stärksten mit bannender Gewalt. —

Auch der Gott der Volksreligion ist keine „Funktionskraft", die „in Wirksamkeit gesetzt wird", um „den Menschen zu nützen"[173]). Wie sein Name zum Wortstamm „*Wut*" gehört, bleibt er vor allem ein wilder Gott der Besessenheit.

Wohl suchen die Menschen seine Gunst zu erwerben, aber für das willenlose Instrument ihrer Bedürfnisse und Wünsche werden sie ihn niemals gehalten haben. Zwar streitet er mit seinen Einherjern gegen die weltverderbenden Mächte — in der nordischen Dichtung ist das ein tragischer Kampf —, aber niemals ist er ein bequemer Beschirmer ruhigen Wohlergehens. Er ist ein furchtbarer Gott. Und wer ihn nur aus dem Gesichtskreis des „Nützlichen" sehen will, der wird ihn verkennen.

Der Fruchtbarkeitsgott *Freyr,* ja selbst der Donnergott *Þórr* zeigen nichts von solchem Wesen. Aber ist unsere Meinung richtig, daß *Wodan* der Gott der ekstatischen Männerbünde ist, die zu gewissen Zeiten in wilde Dämonen verwandelt umherstreifen, getrieben von einer so elementaren Gewalt, daß es an das Rasen des Sturmes gemahnte — so verstehen wir, warum er zur dämonischsten aller germanischen Göttergestalten geworden ist[174]).

Denn wie sich auch im einzelnen der Name *Wodan* zum Wort „Wut" (vgl. an. *óðr*, got. *wôþs:* δαιμονισθείς, δαιμονιζόμενος, ahd. *wuot*) verhalten mag, so steckt doch der Begriff der Raserei, der Besessenheit sicher in ihm wie in den Ausdrücken „Wütendes Heer", „Wilde Jagd".

Der am höchsten verehrte Gott der Germanen war der Herr der dämonischen Ergriffenheit.

Die Neuzeit hat sich gewöhnt, im Dämonischen eine Kraft des Chaos zu sehen, die alle Ordnungen zertrümmert, einen Feind der festgefügten Gemeinschaft und des bindenden Ethos.

---

[173]) s. o. [174]) s. o. S. 328.

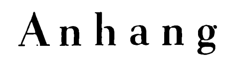
Die ekstatischen Kulte der germanischen Totenreligion lehren uns ein anderes: die Bindung (re-ligio!) an die fortlebenden Toten und ihren Führer ist heilige Verpflichtung.

Diese altgermanische Gemeinschaftsform ist nicht mit der Vorzeit zugrunde gegangen.

Wir haben bisher vor allem religionshistorisch gezeigt, daß solche Kulte durch alle Jahrhunderte fortgelebt haben. Was aber jene Religionsformen von jeher erfüllt hat und in ihnen fortgelebt hat, war soziale Dämonie.

Und diese Dämonie ist zur geschichtsbildenden Kraft geworden.

Wir wollen im folgenden zeigen, wie religiöse Feiern und Gemeinschaftskulte solcher Art noch im Mittelalter und in der Neuzeit Höhepunkte des Gemeinschaftslebens bilden — und zwar auch bei sozialen Einheiten, von deren „mythologischen" Hintergründen der Rationalismus nicht die leiseste Ahnung hatte. Wir werden Kultformen dieser Art in allen Gesellschaftsschichten wiederfinden — bei vornehmen und mächtigen Adelsgilden, in den scheinbar so nüchternen Zünften, in Kriegerverbänden, Kaufmannsbünden und bäuerlichen Genossenschaften. Und es wird sich zeigen, wie lebendig jene „mythologischen" Kräfte auch hier bis in späte Zeiten geblieben sind.


Anhang

Nach Abschluß dieser Arbeit erhalte ich durch einen freundlichen Hinweis fil. mag. Olof von Feilitzens, Uppsala, Kenntnis von einem Gerichtsprotokoll, das die vorliegende Untersuchung in willkommenster Weise bestätigt und ergänzt. Es gewährt einen unerwarteten Einblick in das Treiben der baltischen Dämonenwölfe, deren Verband oben[1]) als besonders altertümlich gekennzeichnet worden ist.

Das Protokoll, das eine Reihe von oben erschlossenen Momenten unmittelbar bestätigt und scharf beleuchtet, sei hier kurz erörtert.

Im Jahre 1691 wurde zu Jürgensburg in Livland ein alter Mann namens Thieß, der zuvor in einem Prozeß als Zeuge aufgetreten war und dabei von einem anderen Zeugen als bekannter Werwolf bezeichnet wurde, einem eingehenden Verhör wegen Lycanthropie unterzogen.

Die Akten sind von H. v. Bruiningk veröffentlicht und besprochen worden[2]). Ich gebe zunächst den für unseren Zusammenhang wichtigsten Teil wieder:

[S. 203] In puncto Lycantropiae aliorumque prohibitorum et nefandorum gestorum.

Judices praesentes:

Hr. Assessor Bengt Johan Ackerstaff, alsz substituierter Landrichter.

Hr. Assessor Gabriel Berger.

[1] Nachdehm der Kaltenbrunsche krüger Peter nach geleisteten zeugeneyde lächelte, ward er befraget, wahrumb er solches thäte? Responsio: Weil er sähe, dasz sein einwohner, der alte Thies, auch schwehren solte. Quaestio: Wahrumb den derselbe nicht ehben so woll alsz er über sein ge[gen]wärtiges zeugnüsz wehgen des kirchendiebes mit dem eyde möchte belehget werden? R.: Es wüste ja jederman, dasz er mit dem teuffell umbginge und ein wahrwolff wehre; wie er den schwehren köndte, weil er solches selber nicht leugnen würde und von langen jahren solches getrieben.

[2] Es ward dahehro dem alten Thiesen, wie er nach verhörung der übrigen zeugen ad dandum itidem testimonium vortraht, solches vorgehalten, welcher ganz frey gestand, dasz er hiebevor ein wahrwolff gewehsen, jedoch hette er es nach der zeit wieder abgelehget, und zwahr schon vor etwa 10 jahren; berichtete dabey ferner, dasz er desfalsz auch bereits zu Nitau, alsz Hr. Baron Crohnstern, Hr. Rosenthal und Caulich noch richtere gewehsen, vorgekommen, alsz zu welcher zeit ihm

[1]) S. 22ff. und 28ff.

[2]) Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, 22. Bd., Riga 1924—1928, S. 163ff., bzw. 203ff.

Skeistan, ein Lemburgscher baur, so nun schon todt, deswehgen die nase entzwey geschlagen, weil referent die blüten vom korn, so der Skeistan in die hölle gefehget, umb dem korn den wachstum dadurch zu benehmen, wieder hinausz getragen; die vorbenandte [S. 204] damalige Hrn. richtere aber hetten ihm desfalsz nichts gethan, sondern nur dahrüber gelachet und ihn, weil der Skeistan nicht vorgekommen, frey wieder gehen laszen.

[3] Man erkündigte sich hierauff vor weiterer befragung dessen, ob der Thies auch allemahl recht bey sinnen und gesundem verstande und nicht etwa im haupte verrükket gewehsen oder noch wehre, wohrauff nehben dehnen andern anwehsenden, so den Thiessen woll kandten, der substituirter Hr. Landrichter Bengt Johan Ackerstaff, alsz unter wessen gute er in vorigen zeiten auch einige jahre gelehbett und gedienet, declarirte, dasz es ihme an gesundem verstande nimmer gefehlet, er auch solches sein wehsen nimmer verleügnet und, nachdehme ihme vor diesem von den damaligen richtern desfalsz nichts geschehen, desto freyer solches getrieben und von den bauren gleich einem abgotte gehalten worden.

[4] Ipse ad haec quaerebatur: An was ohrte der Skeistan ihn zu der zeit geschlagen und womit? R.: In der hölle mit einem besenstiell, woran ein hauffen pferde-schwänze gebunden. — Der Hr. Praesens judicii zeugete ein, dasz der Thiess zu der zeit an der nase beschädiget gewehsen.

[5] Q.: Wie dan referent nach der höllen gekommen und wo dieselbe gelehgen sey? R.: Die wahrwölffe gingen zu fusz dahin in wölffe gestalt, der ohrt wehre an dem ende von der see, Puer Esser genand, im morast unter Lemburg, etwa ½ meyle von des substituirten Hr. Praesidis hoffe Klingenberg[3]), alda wehren herliche gemächer und bestellete thürhüter, welche diejehnige, so etwas von der von den zauberern dahin gebrachter korn-blüte und dem korn selber wieder ausztragen wolten, dichte abschlügen. Die blüte würde in einem sonderlichen kleht verwahret und das korn auch in einem andern.

[6] Q.: Welcher gestalt sie es dan machen, wen sie sich in wölffe verwandeln? R.: Sie hetten einen wolfs-pelz, den zögen sie nur an, und dergleichen hette ihm ein Marjenburgischer baur, so von Riga gekommen, beygebracht, welchen er nun vor einigen jahren wieder einem Allaschen bauren übergeben. Er wolte aber auf befragung beyder nahmen nicht nennen, und als specialius inquiriret ward, variirte er und sagte, sie giengen nur in den busch und würffen ihre gewöhnliche kleider ab, so würden sie stracks zu wölffen und lieffen dann als wölffe herumb und zerriszen, was ihnen an pferden und vieh vorkähme, doch hätte referent kein grosz vieh, sondern nur lämmer, zickel, ferckel und dergleichen zerriszen, im Segewoldschen aber wäre ein kerl gewesen, der nun auch schon todt, in Tirummees gesinde, der [S. 205] wäre recht vohrnehm und referent gegen ihm nichts gewesen, weil einem mehr macht als dem andern vom teuffel gegeben würde, und hätte jener, was ihme nur vorgekommen, an groszem vieh, auch die schweine von der mast, in den gesindern weggenommen und alsdann mit seiner gesellschaft verzehret, weil ihrer oft 20 à 30 zusammen giengen, die ein hauffen wegfräszen und auf den wegen alsdann ihr mahl hielten undt es ausbräten.

[7] Q.: Wie sie feuer undt werckzeug darzu bekähmen? R.: Feüer nehmen sie aus den gesindern undt bratspiesze machten sie von holtz, keszel nehmen sie aus den gesindern, die hahre sengeten sie ab, rohe äszen sie nichts.

[3]) „Die Entfernungsangabe stimmt bestens", s. a. a. O., S. 194, Anm. 1.

[8] Q.: Ob referent offt mit auff solchen mahlen und gelagen sich befunden? R.: Ja, wie dann? — Q.: Wo das kleine vieh, so er genommen, geblieben? R.: Das hätten sie auch verzehret.

[9] Q.: Weil sie in wölffe verwandelt wären, warumb sie dann nicht das fleisch rohe, wie wölffe, verzehreten? R.: Das wäre die weise nicht, sondern sie äszen es als menschen gebraten.

[10] Q.: Wie sie es handtieren können, weil sie ja wolffes häüpter und poten seiner auszage nach haben, womit sie kein meszer halten noch spiesze bereiten und andere darzu erforderte arbeit verrichten können? R.: Meszer gebrauchten sie nicht darzu, sie zerriszen es mit den zähnen und steckten die stücker mit den pfoten auf stöcker, wie sie dieselbe nur finden, undt wenn sie es verzehreten, so wären sie schon wieder als menschen, gebrauchten aber kein brodt darbey; saltz nähmen sie von den gesindern mit sich, wenn sie ausgiengen.

[11] Q.: Ob sie sich völlig damit sättigen und ob der teuffel mit ihnen esze? [R.:] Prius affirmat, posterius negat; die zauberer aber äszen mit dem teuffel in der hölle, die wahrwölffe würden nicht mit dazu gestattet, sie lieffen dennoch bisweilen eilig hinein undt erschnapten etwas und lieffen denn wieder damit als fliehend hinaus, dann, wann sie betroffen würden, schlügen des teüffels dazu bestellete wächter sie mit einer eisern langen peitschen, so sie ruten nenneten, grimmig ab und jagten sie wie hunde hinaus, denn der teüffel sie pro idiomate Lettico Ne eretz oder nicht leyden konte.

[12] Q.: Weil der teüffel sie nicht leyden könte, warumb sie dann wahrwölffe werden und zur hölle lauffen? R.: Dieses geschehe der uhrsachen halber, damit sie aus der höllen ausztragen möchten, was die zäüberer hinein gebracht hätten, an vieh, korn und anderm wachsthumb, undt weil er neben den andern sich im verwichenem jahre verspätet hätten und nicht zu rechter zeit in die hölle gekommen, so lange die pforten noch offen gewesen und die von den zauberern dahin gebrachte blühte und korn also nicht ausztragen können, so hätten wir auch solch ein schlechtes korn jahr gehabt. Dieses jahr aber wäre er neben [S. 206] den andern bey zeiten da gewesen und hätten das ihrige rechtschaffen gethan; referent hätte selber gersten, haber und roggen, so viel er nur tragen können, aus der höllen davon gebracht, dahero wir dieses jahr allerhand getreyde vollauff, doch mehr haber als gersten, haben würden.

[13] Q.: Wenn dann solches geschehen? R.: In Lucien nacht vohr Weynachten. Q.: Wie offt sie des jahrs in der höllen zusammen kommen? — R.: Ordinarie dreymahl: die Pfingst nacht, Johannis nacht und Lucien nacht; was die beyde erste zeiten betreffe, nicht allemahl eben in denen nächten, sondern wenn das korn recht in der blüte stehe, dann alsdann undt in der saat zeit nehmen die zäüberer den seegen weg und brächten ihn hernach in die hölle und bearbeiteten sich die wahrwölffe, solchen wieder heraus zu bringen.

[14] Q.: Wer denn letzt verwichene Lucien nacht mit ihm in gesellschafft gewesen? R.: Sie kähmen von vielen örtern, aus dem Rodenpeischen undt Sunszelschen zusammen, undt wer kennete sie eben alle undt fragete nach ihrem nahmen, denn es wären unterschiedliche rotten, und hätte Skeistan Rein, des obbemelten sohn, vor diesem sich auch zu seiner rotte gehalten, nun aber hätte er ihn neülich da nicht gesehen und wüste nicht, wie es kähme. Auff befragung wegen der Jürgensburgischen sagte er: Die Jürgensburgischen müsten zu einer andern rotte gehören, denn deren keiner sich bey seiner rotte befinde.

[15] Q.: Wie referent sagen könne, dasz sie den diesjährigen seegen bereit verwichene Lucien nacht aus der hölle wieder heraus bekommen, welchen die zauberer dahin gebracht, weil ja die saat undt blühte zeit nun erst bevorstehe und also noch nichts dahin gebracht seyn könne? R.: Die zauberer hätten ihre sonderliche zeit und säete der teüffel schon lange voraus. Davon nehmen die zauberer alsdann etwas und brächten es in die hölle und solchen seegen trügen die wahrwölffe wieder aus der hölle, und darnach fiele alsdann der wachsthumb von unserer saat ausz, wie auch von obst bäumen, dergleichen auch bey der höllen viele wären, undt von fischerey; auf Weynachten wäre schon vollkommen grün korn allerhand arth und baum gewächs imgleichen bey der höllen. Weil sie nun verwichene Lucien auch die von den zauberern dahin gebrachte fische guten theils heraus bekommen, so wäre dieses jahr auch ein beszerer fischfang zu hoffen; doch nähmen die zauberer auch die blüte, so noch erst bevorstehe, und brächten es zur höllen, womit sie doch so viel nicht, als was bey der höllen gesäet wäre und wüchse, wirken könten.

[16] Q.: Ob allezeit, wenn sie zu andern mahlen sich an dem gemelten orth der höllen begeben, sie solche gebäüde da finden und dieselbe beständig allda verbleiben? Affirmat. — Q.: Wie es denn andere da herumb wohnende leüte nicht auch [S. 207] sehen können? R.: Es sey nicht über, sondern unter der erden, und der eingang mit einer pforten verwahret, welche niemand finden könne, alsz der dahin gehöre.

[17] Q.: Ob nicht weiber undt mägde mit unter den wahrwölfen, auch Deutsche sich darunter befinden? R.: Die weiber wären woll mit unter den wahrwölffen, die mägde aber würden dazu nicht genommen, sondern die würden zu fliegenden Puicken oder drachen gebrauchet und so verschicket und nehmen den segen von der milch und butter weg. Die Deutschen kähmen nicht in ihre gemeinschafft, sondern hätten eine sonderliche hölle.

[18] Q.: Wo die wahrwölffe nach dem tode hinkähmen? R.: Sie würden begraben wie andere leüte und ihre seelen kähmen in den himmel, der zäüberer seelen aber nähme der teüffel zu sich. — Q.: Ob referent sich fleiszig zur kirchen halte, Gottes wort mit andacht anhöre, fleiszig bäte und sich zum hl. Nachtmahl halte? Negat, er thue weder eines noch das andere.

[19] Q.: Wie denn deszen seele zu Gott kommen könne, der nicht Gott dienet, sondern dem teüffel, auch nicht zur kirchen kommet, weniger zur beichte und zum hl. Nachtmahl sich hält, wie referent von sich selber gestehe? R.: Die wahrwölffe dieneten dem teüffel nicht, denn sie nehmen ihme das jenige weg, was die zäüberer ihme zubrächten und deswegen wäre der teüffel ihnen so feind, dasz er sie nicht leyden könnte, sondern sie mit eisern peitschen als wie hunde, denn sie auch Gottes hunde wären, ausztreiben liesze, die zäüberer aber dieneten dem teüffel und thäten alles nach seinem willen, darumb gehöreten ihm auch ihre seelen zu; alles was sie, die wahrwölffe, thäten, gereichete den menschen zum besten, denn wenn sie nicht wären und dem teüffel den seegen wieder wegstiehlen oder raubeten, so würde aller seegen in der welt weg seyn, und solches bestätigte er mit einem eyde, addendo, die Ruszischen wahrwölffe wären im vergangenen jahre was früher gekommen und hätten ihres landes seegen davon gebracht. Darumb hätten sie in ihrem lande auch ein gut gewächs gehabt, woran es diesem lande gefehlet, weil sie von dieser seiten obberichteter maaszen zu späte gekommen. Dies jahr aber wären sie den Ruszen zuvor gekommen undt würde also ein fruchtbahr auch ein gut flachs jahr seyn. Und warumb solte Gott seine seele nicht annehmen, ob er gleich nicht zur kirchen

kähme und zum hl. Nachtmahl gienge, denn dazu wäre er in seiner jugend nicht angeführet noch unterrichtet worden, weil er sonst nichts böses thäte. — Ihm ward beweglich und mit gröstem fleisze zu gemühte geführet und expliciret:

[20] Q.: Ob das nicht böse gethan sey, dasz er seinem nechsten sein vieh nicht nur eigener bekentnis nach raube, sondern [S. 208] vornemb[l]ich auch das ebenbild Gottes, worzu er als ein mensch erschaffen, seiner einbildung nach in einen wolff verstelle und das gelübde, so er seinem erlöser Christo in der hl. Tauffe gethan, da er dem teüffel und allem seinem wesen und wercken entsaget, Gotts vergeszener weise breche und dergleichen höchst verbotene sünde andern zum abscheü und ärgernis so beharlich treibe und nicht zu Gottes hause, wo er sonst durch die predigt und christliche lehrer zu Gottes erkäntnis und dienste gelangen könte, sich begäbe, sondern lieber der höllen zulauffe, da doch der herr Pastor in den gesindern herumb ziehe und sie zum gebet und fleiszig zur kirchen zukommen und sich fleiszig unterrichten zu laszen anmahne? R.: Er hätte wenig schaden an Vieh gethan, die andern thäten viel mehr; wahr wäre es, dasz der Hr. Pastor in den gesindern herumb zöge, sie unterrichtete und mit ihnen betete, referent betete ihm denn auch nach, was der Hr. Pastor ihm vorsagte, weil er aber einmahl so in die weise gerahten, so könte er nicht wieder herauskommen, noch nun in seinem alter erst solches lernen.

(21] Q.: Wie alt und von wannen er gebürtig sey? R.: Als die Schweden Riga eingenommen[4]), hätte er schon eggen und pflügen können; währe von gebuhrt ein Churländer.

[22] Q.: Weil er noch verwichene Lucien nacht mit in der höllen gewesen, warumb er dann vorhin vorgegeben, dasz er seinen wolffs stand schon vorlängst an einem Allaschen bauren übergeben? R.: Darinnen hätte er die wahrheit nicht geredet, nun aber wolte er sich deszen hinführo begeben, weil er keine kräffte mehr hätte und alt wäre.

[23] Q.: Was er dan vor nutzen davon gehabt, dasz er ein wahrwolff geworden, weil ja kundbahrer weise er ein bettler und ganz unvermögend sey? R.: Keinen, sondern es hätte ihm ein schelm aus Marjenburgk durch zutrincken solches zugebracht und also hätte er von der zeit ab einem andern wahrwolffe gleich sich verhalten müszen.

[24] Q.: Ob sie kein zeichen von dem teüffel bekähmen, woran er sie erkennen könne? [R.:] Negat. Die zauberer aber zeichnete er undt dieselbe tractirte undt beköstigte er mit todten pferdeköpffen, kröten, schlangen und dergleichen ungezieffer.

[25] Q.: Weil er nun schon so alt und abkräfftig sey, der ja seines todes täglich gewärtig seyn müste, ob er denn als ein wahrwolff sterben wolle? R.: Nein. Er wolle es vor seinem tode einem andern beybringen, dem er es nur beybringen könte.

[26] Q.: Auff was art er es einem andern beybringen wolle? R.: Er wolle es so machen, wie ihm geschehen wäre, und dürffe nur einem ein mahl zutrincken und 3 mahl in die kannen hauchen und die worte sagen: Es werde dir so wie mir, — und wenn [S. 209] dann der jenige die kanne entgegen nähme, so hätte er es weg und referent würde dann frey davon.

[27] Q.: Ob er nicht meine, dasz solches auch sünde und nur eine falsche einbildung vom teüffel sey und er solches keinem beybringen könne, als der gleich

[4]) d. h. 1621; Thieß dürfte also zur Zeit des Verhöres gegen 86 Jahre alt gewesen sein, s. a. a. O., S. 191.

wie er niehts von Gott wisze undt selbst belieben darzu trage? R.: Er könne es freylich keynem beybringen als der selbst belieben und verlangen darzu habe, wie denn schon viel ihn darumb angesprochen, demnach er alt und unvermögend wäre, dasz er es ihnen überlaszen möge.

[28] Q.: Wer die jenigen sind, so ihn darumb angesprochen? Die wären weit von hier, theils unter Hr. Richters hoff, theils unter Sunszel und wüszte er derer nahmen nicht zu sagen.

[29] Q.: Wenn referent und andere dergestalt in wölffe verwandelt und wölffe gestalt hätten, ob sie nicht von den hunden angefallen, oder auch von den schützen geschoszen würden, insonderheit, da referent sage, dasz bey der höllen auch grosze und grimmige hunde sind? R.: Sie könten den hunden leicht entweichen, von den schützen aber möchten sie woll geschoszen werden, wenn sie ihnen beykommen könnten, die höllenhunde thäten ihnen nichts. — Q.: Weil seinem bericht nach der Seegewolldsche kerl Tirummens den bauren gar in die gesinder gegangen und die mastschweine weggetragen, die gesinde aber ja nicht ohne hunde gewesen, ob dann derselbe von ihnen nicht angefallen, noch gebiszen worden? R.: Würden denn die hunde des allemahl gewahr, und wenn sie es gleich gewahr würden, so wären doch die wahrwölffe ihnen im lauffen viel zu schnell undt könten die hunde sie nicht einholen; der Tyrummen aber wäre gar ein schlimmer kerl gewesen undt hätte den leuten gar zu groszen schaden gethan, darumb hätte ihn Gott auch jung sterben laszen. Auf die befragung, wo dann deszen seele geblieben? sagte er, dasz solches ihm unwiszend, ob solche Gott oder der teuffel zu sich genommen.

[30] Q.: Wo sie dann die korn- und baum blühte, auch was sie sonst dem teüffel entreiszen, laszen, und was sie damit beginnen? R.: Das würffen sie in die lufft und davon kähme dann der seegen wieder über das gantze land und über reiche und arme.

[31] Ihm ward hierauff beweglich zugeredet undt vohrgehalten, dasz solches nur alles eine teüfflische verblendung und betrug sey, wie er unter andern daraus abmercken können, dasz ja, wenn die leüte solcher gestalt ihr vieh und schweine von der mast gantz verlieren solten, sie nicht unterlaszen würden, nachzuspühren und endlich die zeichen davon finden, insonderheit von [S. 210] gemästen schweinen, und wo dieselbe ausgebraten und verzehret? R.: Sie raubeten nicht in der nähe, sondern von weitem, und wer könte ihnen nachspühren.

[32] Q.: Wie solches möglich seyn könne, dasz einer von ihnen große gemäste schweine und groszes horn vieh als ein wolff und in solcher gestalt davon tragen könte, über 20, 30 und mehr meilen durch busch und brack und zwar gar aus Ehstland dieses orthes her, wie referent erzehle, worausz er dann umb so viel mehr abnehmen könne, dasz es nur eine falsche einbildung und teüffelischer betrug und verblendung sey? [R.:] Er blieb darbey, dasz es ein wahrhafftes wesen sey und wäre der Seegewoldsche kerl Tyrummen offt eine gantze woche auszgewesen; da hätte referent und seine gesellschafft immittelst seiner im busche gewartet und wann er alsdann so ein gemäst schwein geholet, solches zusammen verzehret, mitler zeit aber hätten sie im busche von gefangenen hasen und andern wilden thieren gelebet; nun habe referent keine kräffte mehr dazu, so weit zu lauffen undt etwas zu hohlen oder zu fangen, fische aber könte er haben so viel er wolte, und wenn andere nichts bekommen könten, denn darinnen hätte er sonderlichen seegen.

[33] Q.: Ob er dann nicht des vorsatzes sey, vor seinem tode sich zu Gott zu bekehren, von seinem willen und wesen sich unterrichten zu laszen, von solchem

teüffelischen unwesen abzustehen, seine sünde zu bereüen und seine seele von der ewigen verdamnis und höllen pein dadurch zu erretten? [R.:] Hierauff wolte er nicht recht antworten, sagete, wer wüste, wo seine seele bleiben würde; er wäre nun schon alt, was könte er solche dinge mehr begreiffen. Zuletzt, auf vielfältiges hartes zureden, erklärte er sich, dasz er davon ablaszen und sich zu Gott wenden wolte.

Der auffallendste Unterschied zwischen der Schilderung des baltischen Werwolftreiben in unserem Gerichtsprotokoll und den Mitteilungen des Olaus Magnus und Melanchthons[5]) liegt in dem auffallenden Motiv von dem Raub der Fruchtbarkeit durch die „Zauberer" und ihre Rückbringung durch die „Werwölfe" in der Lucien-Nacht.

Es ist psychologisch ohne weiteres verständlich, daß der alte Thieß sich bemühte, bei dem Gerichtsverhör die Verdienste der Werwölfe um die Äcker in den Vordergrund zu schieben und die terroristischen Raubzüge dagegen zurücktreten zu lassen[6]). Es ist offenbar und wird durch zahlreiche Parallelen erwiesen, daß er seine Erzählung keineswegs aus der Luft gegriffen hat, sondern sich auf volkhafte Traditionen stützt. Nur fragt es sich, inwieweit er hier „Sagen" zum besten gibt, d. h. Phantasieberichte, und in welchem Maß seine Aussagen wirklich ausgeübte Kulte, und zwar dämonische Gebräuche, bezeugen.

Daß hier das Geistertreiben besonders in der Lucien-Nacht statthat, entspricht einer weit verbreiteten Tradition. So wird in Norwegen das Wilde Heer nach seinem regelmäßigen Auftreten in dieser Nacht oft geradezu *Lussi-færden* genannt[7]). Der Umzug der Totendämonen fand deshalb gerade in der Lucien-Nacht statt, weil diese ehemals als die längste im ganzen Jahre galt[8]). Nicht selten stehen die zwölf Nächte vor dem Weihnachtsfest als Geisterzeit im Wettbewerb mit den „Zwölften" nach dem 24. Dezember[9]). — Und wie die Lucien-Nacht,

---

[5]) s. o. S. 22ff. und 28ff.

[6]) Obwohl er auch diese ohne Umschweife zugibt! Doch betont gleich darauf wieder geflissentlich: *„alles (!) was sie, die wahrwölffe, thäten, gereichte den menschen zum besten"* (S. 207). Bemerkenswert, daß er trotzdem keinen Versuch macht, jene Raubzüge zu leugnen.

[7]) s. Feilberg, Jul II, S. 53f. und 334 (eine verharmloste Form ist der Umzug der *„Lussi-gossarne"*, d. h. Lucia-Jungen, in Schweden, ib. II, 248 und 375). Über die norwegische *lussifærd* vgl. weiter N. Lid, Joleband og vegetasjonsguddom, S. 62f., 114; Hammarstedt in: Meddelanden från Nordiska Museet 1898, Stockholm 1900, S. 13 und 29; H. Celander, Nordisk jul, S. 32ff.

[8]) s. bes. Hammarstedt a. a. O., S. 8ff.

[9]) Vgl. Hammarstedt a. a. O., bes. S. 11; s. a. o. S. 18, Anm. 44, S. 32, Anm. 98.

so wird auch die Pfingst- und die Johannisnacht wiederholt als Umfahrtszeit des Geisterheeres bezeichnet[10]).

Der Raub der Fruchtbarkeit und ihre Zurückholung aus der „Hölle“ ist offenbar ein sehr altertümlicher Komplex, und ohne Zweifel gehört er in den Kreis der Mythen — und Kulte —, die von dem Verschwinden der Vegetationskräfte in die „Unterwelt“ hinab und von ihrer glücklichen Rückkehr auf die Erde handeln. Es soll hier nicht näher auf die ungeheuere Menge der zugehörigen Überlieferungen eingegangen werden, zu denen auch die Mythen und Kulte des *Balder-*, *Attis-*, *Demeter-Persephone-* und *Adonis*-Kreises zählen. Nur ein paar Einzelzüge seien erörtert.

Von den eben genannten Mythen unterscheidet sich der livländische einmal dadurch, daß er keine Personifikation der in die Unterwelt entführten und nach der Sonnenwende (s. o.) wieder auf die Erde zurückgebrachten Fruchtbarkeit zu kennen scheint. Vielmehr sind es „Vieh, Korn und anderes Wachstum“ (S. 205), Fische und Obstblüte (S. 206), Flachs (S. 207), besonders aber *„die blüten vom korn“* (S. 203), die von den „Zauberern“ in die „Hölle“ gebracht und von den Werwölfen zu Lucia wieder herausgeholt werden.

Der Antagonismus zwischen den baltischen Werwölfen und dem schlimmen Hexenvolk wird, wie oben[11]) betont, auch in Volkssagen erwähnt. Vielleicht darf man wirkliche kultische Kämpfe zwischen den beiden Parteien annehmen[12]). Man darf daran erinnern, daß bei den Demeterfeiern Schein- und Wettkämpfe um ein Maß Gerste stattfanden[13]). Auch unsere Scheinkämpfe im Winter oder Frühling sind oft deutlich ein Ringen zwischen den Freunden und Feinden der Fruchtbarkeit[14]).

Die Lucien-Nacht, in der so der Erde neue Fruchtbarkeit geschenkt wird, galt als die längste des Jahres und somit, wie auch mancherlei andere Bräuche zeigen[15]), als der Beginn einer neuen Epoche wieder-

---

[10]) s. o. S. 18, Anm. 44. [11]) S. 279.

[12]) Dem Thieß wurde bei Gelegenheit der Rückholung der Kornblüte die Nase entzweigeschlagen, a. a. O., S. 203f. (s. o.); doch klagte er deshalb bei Gericht: es scheint also diese Verletzung nichts Gewöhnliches gewesen zu sein.

[13]) Vgl. Mannhardt, Mythologische Forschungen [= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte der german. Völker, Heft 51, 1884], S. 208f.

[14]) Besonders durchsichtig bei den Kämpfen zwischen Maigraf und Wintergraf und entsprechenden Spielen im Winter (nach Mittwinter), vgl. z. B. Lid, Jolesveinar og grøderikdomsgudar, S. 104ff. u. ö.

[15]) s. Hammarstedt a. a. O., bes. S. 8ff., 32, 37,ff.

kehrenden Lebens. Schon Hammarstedt hat[16]) die Frage aufgeworfen, ob nicht die in dieser Nacht in Skandinavien von Hof zu Hof wandernde „Lussi-Braut" *(lussibruden)* eine Nachkommin der heidnischen Göttin sei, die befreit zur Oberwelt *(till den övre världen)* zurückkehre, um wieder die Nahrung der Lebenserneuerung auszuteilen. Eine solche Rückkehr aus der Unterwelt (Lucia erscheint ja bei den Menschen so oft zusammen mit der Totenschar!) würde dem Mythos von *Persephone, Kore* und ihren Verwandten sehr nahe stehen. Dabei sei erwähnt, daß neben der Darstellung Lucias durch ein Mädchen auch ihre Repräsentation durch eine (bisweilen bekleidete!) Korngarbe sehr häufig ist[17]). Auch in Griechenland waren die „Begriffe Demeter und Erntegarbe" eng verbunden[18]). Noch ein wenig primitiver scheint die baltische Sitte zu sein, statt der Garbenfigur das Getreide selbst als Lebensspender aus der „Hölle" feierlich emporzuholen.

Diese Rückkehr aus der Unterwelt nun scheint in Livland noch am Ende des 17. Jahrhunderts in verblüffender Urtümlichkeit erhalten gewesen zu sein.

Denn wenn nicht alles trügt, so war einstmals dieses Hinabsteigen der Fruchtbarkeit zu den Unterirdischen und ihre Wiederkehr nicht nur eine mythologische „Vorstellung", sondern auch eine Handlung des dramatischen Kultes. Was hier der alte „Werwolf" Thieß über die „Hölle" berichtet — deren Lage er ganz genau angibt[19]) —, das scheint sich auf ein wirkliches Kultlokal zu beziehen. Griechische Parallelen lehren uns geheiligte Höhlen der *Kore* und *Demeter* kennen, in die man Schweine und samenreiche Pinienzweige hinabwarf. Ein aitiologischer

---

[16]) a. a. O., S. 36. [17]) Abbildung bei Celander, Nordisk jul, S. 39.

[18]) Mannhardt a. a. O., bes. S. 227ff., 232, 234ff.

[19]) s. o. S. 346. In Schweden ist *Helvete* „Hölle" als Ortsnamen sehr häufig belegt, und zwar schon im Mittelalter (s. L. Carlsson, Namn och Bygd 21, 1933, S. 138ff.). Diese Plätze liegen durchwegs im nördlichen Teil des betreffenden Bezirkes (a. a. O., S. 144). Sollte dies allein — ohne besonderen „mythologischen" Einschlag, d. h. ohne irgendeine Tabuierung der betreffenden Plätze — zu dieser seltsamen Benennung geführt haben? Hat nur die Reminiszenz, daß das Totenreich im (fernen!) Norden liege, dazu ausgereicht, um Örtlichkeiten im Norden des Dorfs „Hölle" zu nennen? — Es sei immerhin erwähnt, daß Volksüberlieferungen wiederholt berichten, das Wilde Heer gehe bei seinen — regelmäßigen — Umzügen stets vom Norden nach Süden (s. z. B. A. Olrik, Dania 8, S. 145; Plischke, Die Sage vom wilden Heer, S. 63, Anm. 10; Zaunert, Hessen-Nassauische Sagen, S. 12). Naturmythologie können auch diese Sagen unmöglich sein (s. o. S. 33ff.). Es muß der Lokalforschung überlassen bleiben, zu untersuchen, ob den — von der Sage sehr oft genau bezeichneten! — Ausgangspunkten der Dämonenumzüge Merkmale anhaften, die auf alte Kultstätten deuten.

Mythos brachte dies mit der Entführung der Kore durch Pluton in Zusammenhang. Nach einiger Zeit wurden dann die Reste des Hinabgeworfenen und Gebildbrote[20]) in Gestalt von Drachen und Menschen feierlich aus den Grotten emporgebracht. Jene Reste wurden dann unter das Saatkorn geworfen, und man versprach sich davon eine gesegnete Ernte[21]). Sonst wissen griechische Traditionen zu erzählen, daß Demeter sich zeitenweise in dunklen Höhlen versteckt hielt, und daß dadurch die Felder verdorrten[22]). Ganz ähnlich glaubte man im Norden, daß Lucia in Erdhöhlen und Bergklüften hause[23]). Es ist nicht nur anzunehmen, daß der Raub *Kores (Persephones ...)* und ihr Verschwinden in die Unterwelt mit solchen Mythen zusammenzustellen sei, sondern auch daß jene griechischen Kulthöhlen — man dachte sie von Schlangen (Drachen?, gr. δράκοντες) bewacht[24]) — die Unterwelt darstellen sollten[25]).

So möchte ich denn aus der Mitteilung des livländischen Gerichtsprotokolls auf einen Kult schließen, der in seiner Urtümlichkeit jenen griechischen sehr nahe stand: die magische Zurückführung der Fruchtbarkeit aus dem Totenreich.

Wie *Kore* von *Pluton* geraubt wird, so entführen die baltischen Zauberer die Fruchtbarkeit. Und das Land müßte veröden, wenn nicht die Werwölfe sie wiederbrächten.

Daß die „Hölle“ so leibhaft dargestellt wurde, ist nichts Unerhörtes. Führte man sie in Nürnberg doch sogar durch die Straßen!

Es wird in anderem Zusammenhang zu erörtern sein, ob nicht aus der Sage von *Hermóð,* der zur Hel ritt, um *Baldr* zu holen, ein kultisches Drama erschließbar sei.

Es bleibt zu erwähnen, daß bei derartigen Fruchtbarkeitsriten sehr häufig den Frauen eine wesentliche Rolle zufällt. Vielleicht war es der starke fruchtbarkeitsmagische Einschlag des Rituals, der — nach Thieß' Aussage[26]) — auch Weiber in die Reihen dieser lettischen Werwölfe

---

[20]) Auch beim nordischen Lucia-Fest spielen Gebildbrote eine wichtige Rolle: sie werden „Teufelskatzen“ genannt (s. Hammarstedt a. a. O., S. 24ff.) und weisen damit eine Beziehung zur „Hölle“ auf.

[21]) s. Scholia in Lucianum, ed. H. Rabe, Leipzig 1906, S. 275f.; vgl. J. G. Frazer, Pausanias' Description of Greece V, S. 29 (zu IX, VIII, 1), und The Golden Bough VIII, S. 16ff.

[22]) Vgl. Mannhardt a. a. O., S. 248f., 251f., 264ff.

[23]) s. L. Johansson, Fataburen 1906, s. 193ff., bes. 195.

[24]) s. Lucian-Scholion 80, a. a. O., S. 276.

[25]) Vgl. auch die Bezeichnung der Toten als δημήτρειοι sowie die Rolle der nordischen *Freyja* als Totenherrin! s. o. S. 89ff. [26]) a. a. O., S. 207, s. o. S. 348.

brachte. Das Kriegerische scheint bei diesem lettischen Verband (im Gegensatz zu dem germanischen!) ganz zu fehlen.

Im übrigen stimmen alle Mitteilungen des Inquisiten mit den älteren, oben erörterten Nachrichten bis in Einzelheiten überein und geben an mehreren Punkten sehr willkommene Bestätigungen des Erschlossenen.

Die „Verwandlung" geschieht durch Überstreifen eines Wolfsfells (S. 204)[27]). Die Werwölfe treten in Gruppen auf, und zwar, wie es scheint, nach Verbänden ihrer Heimat gegliedert (S. 206). Solche Exklusivität können wir auch sonst wiederholt feststellen: Auf ihr beruht die außerordentliche Bedeutung dieses Dämonenwesens für die soziale Entwicklung[28]).

Besonders lehrreich ist die Mitteilung: *„Die Deutschen kähmen nicht in ihre gemeinschafft, sondern hätten eine sonderliche hölle"* (S. 207). Olaus Magnus hatte ja ausdrücklich betont, daß auch Deutsche — ebensowohl wie Einheimische — an dem Treiben beteiligt waren[29]). Die Trennung nach Gruppen entspricht dem, was wir sonst von solchen Dämonenverbänden wissen[30]).

Der ganze Bericht ist durchzogen von dämonischen Motiven:

So die Aufnahme in den Verband durch Darreichung eines magischen Trunkes — ein Motiv, das auch Olaus Magnus kennt[31]) und das einen der wichtigsten Initiationsriten darstellt[32]).

---

[27]) Vgl. o. S. 55ff. und 319f.; diese Art der Dämonenverkleidung ist völlig sicher bezeugt. Thieß wich, nachdem er zuerst diese angegeben, eindringenden Fragen nach seinen Bundesgenossen aus, indem er seine Aussage dahin änderte, daß die Verwandlung durch bloßes Abwerfen der Kleider geschehe. Auch sonst hat er es streng vermieden, irgendwelche Genossen namentlich zu nennen — mit Ausnahme des Sohnes seines Feindes Skeistan! (S. 206.)

[28]) Davon im II. Teil!

[29]) s. o. S. 23.

[30]) Sehr dankenswert wäre eine Untersuchung darüber, was für Einflüsse der einen Gruppe auf die andere sich dabei feststellen lassen: vor allem wären die verschiedenen mythologischen Ausdrücke sprachlich auf etwaige fremde Einsprengsel hin zu prüfen; über Einflüsse der nordischen Mythologie auf die baltische vgl. zuletzt Lid, Jolesveinar och grøderikdomsgudar, 1933, S. 153f. Vgl. ferner o. S. 22, Anm. 63a.

[31]) s. o. S. 23f.

[32]) Belege im II. Teil. Man beachte auch, welchen geradezu magischen und irreversiblen Charakter noch in der Neuzeit der Werbe-Trunk bei der Aufnahme in militärische Verbänden hat. Wer den verhängnisvollen Becher des Werbers geleert hat, der ist der Truppe verbunden und verfallen. Diese völlig irrationale, für das ganze Leben entscheidende Bedeutung gerade des Trankes — in der Literatur oft genug mit Gruseln geschildert — muß aus alter Tradition stammen.

Auch der gespenstische Geißelträger ist uns aus älteren Berichten bekannt[33]): eine Gestalt, die wir bei Geheimbünden oft genug antreffen.

Merkwürdig ist, daß Thieß, der aus seinem Werwolftum durchaus kein Hehl macht (s. S. 203, 204, 205 usf.) und der *„von den bauren gleich einem abgotte gehalten worden“* (S. 204), die Lage der unterirdischen „Hölle“ ohne Umschweife beschreibt (S. 204). Dabei ist an die Tatsache zu erinnern, daß auch sonst die Stätten des Dämonentreibens häufig genug allgemein bekannt waren[34]). Das „Geheimnisvolle“ des Kultes bestand eben durchaus nicht in einer Verhülltheit des Wo und Wann, sondern nur im Banne seiner Dämonie[35])!

Daß Thieß seinen Richtern in mehreren Stellen etwas vorgeflunkert hat, ist offenbar[36]). In den meisten Fällen aber zeigt ein Vergleich mit anderen Quellen, daß Thieß alte und feste Volksüberlieferungen mitteilt.

Am merkwürdigsten vielleicht ist seine wiederholte Behauptung, die Werwölfe seien „Gottes Hunde“[37]).

Schon Jacob Grimm hat bei den Bezeichnungen der Wölfe als „Gottes Jagdhunde“, die bei Hans Sachs belegt ist, an die altnordischen Überlieferungen von *Óðins* Wölfen gedacht[38]). Hier nun taucht dieselbe

---

[33]) s. o. S. 23 und 29f. Daß die Geißel eisern war, wie Thieß behauptet, sagt zwar weder Olaus Magnus noch Melanchthons Gewährsmann, doch hat Peucerus (s. o. S. 29, Anm. 87) auch dieses Motiv.

[34]) Vgl. z. B. o. S. 23, 26, 33ff., 42, 91f. u. ö.

[35]) s. auch o. S. 13 und 304ff.

[36]) So die Verwandlung durch Abwerfen der Kleider (S. 204, vgl. o.); die Mahlzeiten der Zauberer in der „Hölle“, wozu die Werwölfe nicht zugelassen waren (S. 205; allerdings glaubte man auch in Griechenland, daß in der Grotten der *Kore* ein Teil der dort hineingeworfenen Speisen von den „Drachen“, den Wächtern der Höhle, verzehrt würde!, s. Lucian-Scholion 80, vgl. o. Anm. 24); die Geschichte von der Blüte der Saaten in der Unterwelt (S. 206; indessen hat er dies Märchen ganz offenbar erfunden, um der unbequemen Frage des Richters [15] zu entgehen); die Erzählung von den russischen Werwölfen (S. 207), gewiß ein Stückchen „pia fraus“, um das Ansehen der Werwölfe und die Wichtigkeit und Nützlichkeit ihres Fruchtbarkeitszaubers tüchtig ins Licht zu rücken: bei den übrigen Motiven, wie etwa den Verwüstungen unter dem Vieh, liegt eine solche psychologische Voraussetzung bei dem Inquisiten nicht vor!

[37]) S. 207; ferner S. 212: *„Der teüffel hätte nichts mit ihm zu thun, sondern er, nemlich referent, wäre Gottes-hund und raubete dem teüffel, was ihme die zauberer zubrächten, und darumb wäre der teüffel ihme feind“;* ähnlich S. 215: *„sie ... wehren Gottes freunde und jagt-hünde“.*

[38]) DM[4], S. 557: „Ich möchte wissen, woher H. Sachs den bedeutenden zug entnommen hat, daß gott der herr der wölfe, als seiner jagdhunde sich bediene?“ Vgl. o. S. 43 und 279, Anm. 19a.

Bezeichnung 1691 abermals auf, und nicht in der „Tiersage“, sondern im Munde eines von den Bauern „gleich einem Abgotte“ geehrten Alten, der selbst dem dämonischen Wolfs-Bund angehörte. Hier muß eine uralte Überlieferung vorliegen.

Ich erinnere daran, daß auf Åland die gespenstisch umziehenden Reiter noch 1639 „Odens Männer“ genannt worden sind[39]. Das livländische Zeugnis von 1691 gibt ein Gegenstück dazu. Auch hier zeigt es sich: Die Beziehung zu einem dämonischen Gott ist die Seele des dämonischen Bundes.

So weist dieser livländische Verband Züge auf, die sich uraltertümlichen germanischen und griechischen Traditionen an die Seite stellen.

Und doch — was der alte Lette hier schildert, das unterscheidet sich von den germanischen Gegenbildern in der Grundhaltung aufs tiefste:

Trotz aller Übereinstimmung seiner bäuerlich-vegetativen Riten mit germanischen (und griechischen) Überlieferungen fehlt dem lettischen Verband die Gabe, die den germanischen Mannschaftsverbänden ihre hohe historische Bedeutung gegeben hat — der Zug zum staatlichen Leben. Er ist es, der unsere Bünde aus der zeitlos-idyllischen Sphäre ländlichen Brauchtums hinausgeleitet hat in die Welt der politischen Geschichte.

Auch die erstaunlichsten Übereinstimmungen im Jahreszeitenbrauch mögen uns nicht verführen, diesen gewaltigen Gegensatz zu verkennen:

Die eigenste Begabung der nordischen Rasse, ihre staatenbildende Kraft, fand in den Männerbünden ihre Stätte und hat sie zu reichster Entfaltung getrieben. Sie sind zu Mächten emporgewachsen, die Tragkraft und Stoßkraft besaßen und kämpfend, gestaltend und herrschend in die Weltgeschichte eingegangen sind.

---

[39]) s. o. S. 44.

[Erst nach Abschluß der 2. Korrektur wird mir der soeben erschienene, höchst inhaltsreiche Artikel „Maske, Maskereien“ von K. Meuli im Handwb. d. deutschen Aberglaubens, V, 1744ff., zugänglich. Ich werde im II. Band dieser Arbeit darauf einzugehen haben.]

Literatur- und Sachverzeichnis
am Ende des II. Bandes